بسم الله الرحمن الرحيم   وبه نستعين

الحمد لله الذي لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم العليم الذي لا يعزب عنه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لا في البر ولا في البحر هو القيوم القدير الذي
قضى بحكمه الاشياء كما اقتضى الكاف بالنون كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون وسيعيدكم للجزاء كما بداكم تعودون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء
واليه ترجعون والصلوة على من ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وعزز
خطابه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الذي كشف عنا ظلمات الجهل بساطع
نور قلوبنا بنور اليقين واوضح تبيانه وعلى آله هداة الخلق الى طريق العرفان
واصحابه حماة الدين ونفاة البغي والطغيان ما استضاءت بالانوار واستنار
الغصون بالازهار وبعد فيقول العبد المفتقر الى لطف الله الغني معين بن
حسن بن محمد التوني اصلح الله شأنه وصانه عما شانه هذه فوائد متعلقة بالشرح المشهور
لطوالع الانوار قد كنت جمعتها فيما سلف من الزمان مما استفدت من اعاظم الفضلاء
والتقطت من كتب القدماء او ظهر بالفكر الظاهر او سنح لي خاطر الفاتر فاردت
ان اجمعها وانقدها لتكون تذكرة مني للاخوان وسببا للدعوة الخلان فنعلت
وقد نظمت في سلك ذلك درر انفيسة بزينة ولآلي فاخرة منيفة ليرغب في ذلك
العقد لاجلها كل من رآه ونظر فيه وان لم يكن على وفق رضاه وهي الحواشي
الشريفة والفوائد المنيفة التي علقها على هذا الشرح سيدنا وسيد البشر والعقل الحادي
عشر استاد جماهير العلماء المتبحرين سلطان اعاظم الفضلاء المتأخرين شريف الحق
والملة والدين قدس الله سره وافاض عليه شآبيب الغفران وبره وحيث انقل كلامه
اقول قال قدس سره والمرجو من المهرة الحذاق المتجلببن بمحاسن الاوصاف و
مكارم الاخلاق والناكبين عن طرق اللدد والعناد والمجتنبين عن شيم اهل الحسد

والفساد المستخرجين بغوص التامل من بحر المعاني درر الجواهر للناظرين فيما انقدته
واجبته ان ينظروا فيه بعين الرضا وان يعفوا عن الذلل والخطاء والله الموفق
للسداد ومنه الاستعانة والارشاد وهو حسبي ونعم المعين
دون من اثبات الواجب لان قوله من وجب وجوده لم يقصد به اثبات وجود
الواجب بل قصد به اثبات وصف الوجوب في وجوده واما قوله لوجود
فهو بقوله دل على وجوده ارضه وسماؤه ومع الاشارة الى الادلة الدالة
عليه من حيث انهما حادثتان فلهما محدث ومن اضافتهما اليه لانه يفهم كونه مالكا
لهما ولا مالك لهما بالنسبة اليهما الا بانه صانع لهما فقوله من وجب وجوده الا بيان
لصفاته ونعوت جلاله والظاهر انه اراد بصفاته الصفات الثبوتية اي صفات
صفات التنزيه ونعوت جلاله صفات التنزيه وحمل صفاته على الصفات الثبوتية
ونعوت جلاله على ما سويها يأباه صيغة الجمع الظاهرة في العموم اذ لم يذكر في
الخطبة منها الا اثنتين هما العلم والقدرة وما ذكر بقوله من وجوب الوجود
لم يجمع فيه على هذا ترتيب ما ذكر في الخطبة ولا ترتيب المتن بل مجرد بيان ذكر
منها والنبوة عطف على ما هو في خبر الاسناد لا على ما هو في خبر بانه واراد
بالاثبات مجرد الذكر لا البيان مع الدليل لفقد ذلك في الاكثر ...
في البعض حيث قال دل على وجوده ارضه وسماؤه وشهد بوحدانيته رصف
العالم وبناؤه الحمد هو الثناء المراد به هو الذكر بالخير وهو ام استعمل بمعنى
المصدر اي الاثناء مجازا فصح حمله على الحمد الذي هو المصدر لانه معنى في
اللغة يستوون وقال في الكشاف انه من المصادر التي تجب حذف ...
النداء علمه قوله ... ولم يرد ما النداء وهو رفع الصوت تمام معناه والاالزم
خروج الحمد الذي لا رفع الصوت به بل اراد به الفعل اللساني واراد باختصاصه

قوله في اثبات الصانع

وانه الموفق والمعين

اثبات

بان

العام

الضمير في بانه راجع الى الخبر المضاف الى الاثبات ... بالدليل

باللسان الاختصاص بالقول ليتناول حمد الله على ذاته فانه وان كان قولا
لكنه ليس فعل اللسان وفائدة تعقيب الثناء بالنداء هو اظهار اختصاصه بالقول
لكونه اشهر واول عليه على المحمل قيل المراد به في تعريف الحمد هو الفعل الشامل الاختياري
واختصاص ما حمد الله به على صفاته الذاتية مأول بانها بمنزلة افعال اختيارية لان
الذات مستقلة فيها فكانه فعلها باختياره وقيل المدح ايضا مختص بالفعل الاختياري
وهو ايضا حد الحمد ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله به ولكن الله حبب اليكم الايمان
ان المدح لا يكون بفعل الغير باول التمدح بالجمال وصباحة الوجه هذا كلامه واستدل
على انه جعل المدح مختصا بالفعل الاختياري وفيه تأمل لانه لا يلزم الاختصاص بما هو
فعل الممدوح اما كونه اختياريا فلا ولعل ذلك بناء على دعوى ظهور اختصاص الاستحقاق
بالفعل الاختياري وقيل المدح اعم لانه يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال
حمدتها عليه ومنع بان المثال مصنوع ليس من كلام العرب من نحوه وغيرها اي من النعام
نحو بان يكون النعمة مجازا عن الانعام او على حذف مضاف على حسبه وشجاعته
الحسب ما يعده المرء من مفاخر نفسه وآبائه وهو وان كان اعم من ان يكون فعلا اختياريا
او لا لكن متعلق الحمد بالحقيقة بعض منه وهو افعاله الاختيارية واما جعل كلا متعلقا له
فعلى تنزيل ما ليس اختياريا منه منزلة الاختياري والشجاعة تطلق على الملكة النفسانية
التي هي مبدأ الالقاء النفس في المعارك وعلى نفس الالقاء فيها قصدا واختيارا فحمد
على الثاني بلا تأويل واما على الاول فان كانت حاصلة بمزاولة الحروب والالقاء
في المهالك بالاختيار فحمد عليها من غير احتياج الى تأويل ان جعل الاختياري متناولا
لما حصل بغيرنا والا فبالتأويل لا غير فهو المستحق للحمد والاجلال اشارة الى ان في
قوله الحمد لله حصر الحمد واختصاصه به على ما ذكر في الكشاف فان قيل ما الدليل
على الحصر قلت لام التعريف والملك كما قيل فان لام التعريف ان كان للجنس وهو

بدون قصد الاستغراق يمكن ان يحمل على ادعاء كون مفهوم الجنس متحققا باثبات
مدائح الحمد ثابت له بان يحمل ثبوت حمد لا مرا مقررا والمقصود من الكلام ادعاء
انحاد حقيقة الحمد بالحمد الثابت له لا صدق الثابت له عليه وهو الملجئ في حجره فيه
بخلاف ما لو كان المقصود صدقه عليه او فردا من الجنس كما في المعهود والنكرة فانه
لا يفيد الحصر قطعا وان كان مع قصد الاستغراق يكون جميع افراده ثابتا له فلا
لغيره اصلا فيكون مختصا به على التقديرين وفيه نظر لانه انما تم فيما لا يتصور ثبوته
لشيئين باعتبارين بخلاف ما نحن فيه ذلك فان الحمد لغير الله على افعالهم الحسنة
كما يكون راجعا الى الله باعتبار الخلق على رأي والاقدار والتمكين على رأي
كذلك يكون راجعا اليهم باعتبار الكسب او الفعل فثبوت جنس الحمد او جميع افراده
له لا ينافي الثبوت لغيره ايضا فلا يلزم ما ذكر الحصر اللهم الا ان يقال المراد
به الحصر الحقيقي الادعائي لا التحقيقي فانه تم بذلك لانه لا اعتداد بجهة رجوع الحمد الى
غير الله فكانه لا يرجع الى غيره فيلزم من الثبوت له انتفاؤه عن غيره ادعاء
وقصد ذلك يفهم بمعونة المقام ويمكن جعل الحصر تحقيقيا بحمل الحمد على ما هو الكامل منه
والاول اولى نظرا الى مقام الحمد وان كان الثاني اولى نظرا الى كلام الشرح
فان تفريع قوله فهو المستحق للحمد على ما قبله انما يظهر على الثاني لان اضافة صفات
الذات الى الجمال الذي هو وصف لها باعتبار الصفات يدل على كمال تلك الصفات
بان الذات كمالها في الجمال كانها نفس الجمال فاضيف ما لها اليه فاذا اضيف الصفات
الى الجمال دل على الكمال وقد صرح بالكمال في قوله مولى النعم على الكمال فلا يلزم من اختصاصه
بصفات الجمال والآلاء النعم على الكمال الا اختصاص المحامد الكاملة به بدون اختصاص
المحامد مطلقا فان قلت المقام يقتضي الاتيان بالحمد والحمد هو ذكر صفة كمالية للمحمود
ولفظ الحمد ليس ذكر صفة كمال حتى يكون اثباته بعد به حمدا له وانما يحصل له لو قال

الله به القادر او العالم قلت ما ذكر من افراد مفهوم الحمد وانه على تقدير الاستغراق
جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة افراده واثبتها له وهذا ابلغ من الاثبات بالافراد
ملحوظة بخصوصياتها اذ لا يمكن الاثبات بالجميع على هذا الوجه والاثبات بالبعض فقط
يفوت الاثبات بالباقي بخلاف ما ذكر فانه اثبات بالجميع اجمالا كما قيل في بسم الله
من ان اشتمال اسم الله على الله والرحمن او نحوه لذلك وعلى تقدير قصد اتحاد حقيقة
الحمد بالحمد اثبات الحمد له كما في الوجه الاول فهو ابلغ ولا يتاتى بالاثبات بفرد منه
وهذا على تقدير ان يكون الحمد حمدا اخبارا ظاهر اما على تقدير ان يكون المقصود به انشاء
الحمد يكون حمدا كاملا لانه حمده بما يصلح ان يحمد به على اي امر يحمد عليه لكن على سبيل
الاجمال   واتصافه بوجوب الوجود هو الاصل لانه معدن لكل كمال
مبعد عن كل نقصان بيانه ان الكمال للموجود لا غير اذ لا كمال للمعدوم فللوجود
مدخل في حصول كمالات الشيء فكلما كان وجود الشيء اكمل كان اتصافه بالصفات
الكاملة اكثر   تلك الكمالات اقوى وبعده عن النقصان ابعد واذ لا وجود
اقوى من وجود الواجب كان الواجب متصفا بالصفات الكاملة في الغاية وهي
الالهية لا غير منزها عن النقائص مطلقا   واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول
والاخر بالنسبة الى الثاني يعني اعتبر التقابل من وجوب الوجود وامتناع العدم
ومن وجوب البقاء وامتناع الفناء   فاردف الاول بالثاني فان قيل الثاني
ذكر كل من المتقابلين يغني عن الاخر فما وجه ما فعل قلت عدم الاولين لكونهما وجوديين
فاردفهما بمقابليهما العدميين مع رعاية السجع   ثم اشار الى ما دل لما قلت
المناسب اثبات الوجود اولا بالدليل ثم ذكر الصفات قلت انه جعل وجوده
مقررا فقال الواجب وجوده والمقصود الاصلي من قوله دل على وجوده ارضه وسماه
بعين ما دل عليه فان قيل كيف قال الشارح من اثبات الصانع قلت كون المقصود

اي فيه ابلغ صه

اي الحيوانات بالسور المذكور

هذا التوجيه الطف واللطافه ...

هذا الفصل غير موجود في اكثر النسخ

ما ذكرنا

ما ذكرنا لا ينافي ما يستلزمه ولو تبعا مع انه لا يبعد ان يقال المقصود اثبات كونه
صانعا لهما لا مجرد اثبات الوجود فان السماء والارض كما يدلان على وجوده
يدلان على كونه صانعا واذا جعل وجوده مقررا وسوق الكلام للتعبير بما دل
عليه لا يتوجه ان يقال كيف اضاف الارض والسماء اليه والكلام بعد في اثباته
مع انه يكفي لصحة الاضافة اليه ثبوت وجوده عند المستدل وحده اذ لم يكن الغرض
من الاضافة تعيين المضاف وههنا كذلك اذ السماء والارض معينتان معلومتان
بدون الاضافة والاضافة انما هي للدلالة على صنعه كما اشرنا اليه فان قيل لم فصل
قوله على وجوده عما قبله قلت لكمال الانقطاع بينهما لعدم المناسبة من طرفي الجملتين
وكذا فصل قوله العليم اي هو العليم واما قوله القدير فهو خبر بعد خبر اذ لا حاجة
الى تقدير مبتدأ آخر له وقوله لا عادته وابدائه بيان لقوله لا منتهى قدرته
عند المراد ويحتمل الاستئناف وفصل كلا من مدبر وجلت وتاهت عما قبله
لكمال الانقطاع لعدم المناسبة من افراد تلك الجملتين ولا يجوز ارادة مدبر مع الواو
عطفا له على وجه وجوده لوجهين احدهما توسط الجمل بينهما بلا عطف وثانيهما
ان المسند اليه في مدبر ضمير الواجب وفي وجب وجوده فلا تناسب بين المسند اليهما
وكذا بين المسندين   واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء
فان قيل لا شك ان المراد بالاظهرية هو اظهرية دلالته وذلك في الحوادث اليومية
مما يشاهد من المواليد اظهر لخفاء حدوث الارض والسماء كيف والحكماء ينكرونه
ووجه الدلالة عند المتكلمين هو الحدوث لا الامكان فما كان حدوثه اظهر كان دلالته
على وجود محدثه اظهر قلت المراد هو الدلالة على وجود الواجب لا على وجود
المحدث ايا كان وحدوث المواليد وان كان اظهر لكن دلالته على الواجب ليس
في الظهور كدلالة الارض والسماء عليه لانه قد يتوهم ان محدث المواليد غير الواجب

من الاوضاع والانتقالات وغير ذلك بخلاف الارض والسماء فان الخفاء في وجود
ما به الدلالة لا في دلالة ما به الدلالة فان قال الشارح رحمه الله ذلك بالاشتمال فان
اراد الاشتمال وان كان للاستدلال بها على كون الارض والسماء اثر المصنوعات
دلالة على وجود الواجب كما هو ظاهر سوق كلامه لكن يحصل بها ازالة ذلك الخفاء كما
لا يخفى فلا يبعد ان يقصد تبعا ولا يبعد ان يقال المراد ايما الخفاء بالنسبة الى كل من شانه
الاستدلال مطلقا وشيء من المواليد ليس كذلك بالنسبة الى الجميع بل بالنسبة الى من علمه
قال الله ولئن سالتهم من ... وجه الاستدلال به على كون اثر المصنوعات
هو الارض والسماء ان المشركين مع كونهم مختوما على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة يعلمون ذلك ووجه الاستدلال عليه بالاية ان شانه ذكر في الانكار التوبيخي
التعريض للشك في وجوده بكونه فاطر السموات والارض والبلقاء المنعوت منه
في ذلك المقام ان ذلك دل شيء على وجوده ثم شهد على وحدانيته في بعض
الكتب التي رايناها بوصف العالم بالبهاء للتعدد وهو غلط وفي بعضها بدونها فلا بد
في توجيهه من تكلف وهو جعل شهد عطفا على يدل في قوله ثم اشار الى ما دل على وجوده
وجعل قوله وصف العالم استئنافا صدره محذوف حيث قال اشار الى ما شهد على
وحدانيته كانه سأل سائل ما ذا هو فقال وصف العالم اي هو وصف العالم وبناؤه
ولا يصح جعله بدلا من الضمير في شهد لعدم العائد الى الموصول في الصلة اي البدل
ثم بين انه عليم بالعلم علم ذلك من اضافة العلم اليه وان علمه واحد اي ثبت
ان علمه واحد علم ذلك من اثبات الاحاطة لعلمه بالجمع معبرا عنه بصيغة المفرد اذ
لو كان لكل معلوم علم على حدة لم يكن لشيء منها احاطة ولو كان الاحاطة بالجميع لكان
المناسب التعبير بصيغة الجمع فان قيل اذا كان الجميع افرادا متناسبة واحدة يصح
اثبات الاحاطة لتلك الماهية فلا يلزم من اثبات الاحاطة على هذا كونه واحدا

الشيخ

بحيث لا تعدد الا في متعلقه والمقصود بهذا علمت الظاهر في الاحاطة لعل ان يكون
ثابتا لعلم الموجود الذي به يعلم الشيء لا ماهيته وذلك الموجود التي لا وجود لها الا
في ضمنه عدها واحصاؤها سماجب اللغة متحدان قال في الصحاح احصيت الشيء
عددته ولا يبعد همنا حمل الاول على الاجمال اي عد اجناسها والثاني على التفصيل
اي عد افراد كل منها وهو مناسب لقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وان تعين
حمل الاية على ذلك لما ذكر في الكشاف لا تحصوها لا تضبطوا عددها لكنه مناسب
ولا يصح العكس في الاية لامتناع امتناع الاجمال على تقدير التفصيل لكنه يصح همنا
بل هو الاظهر فان علمه واحد بيان للمبين لا للبيان وهم بالاثبات المذكورة
بناء على انهم البليغ همنا فلا نناقش بانه لا يلزم من شيء منها الاحاطة بالجميع الا من
الاولى ثم ذكر انه قدير بقدرة اما انه قدير بالقدرة فمعلوم من الكلام فيها
السابق واما ان تلك القدرة واجبة بذاته دائمة بدوامه فلانه لما كان قادرا بالقدرة
لا بد ان يكون القدرة لذاته بطريق الايجاب فيكون واجبة له لا بالقدرة
ليكون غير واجبة له لانه يلزم التسلسل واذا كانت واجبة لذاته يكون دائمة لا محالة
الا كونها متعلقة بجميع الممكنات فلا بعد ان يقال انه مفهوم من قوله لا منتهى قدرته
عند المراد المراد به كل مراد بدلالة اللام مع قوله جلت قدرته فان القدرة التي
جلت ولا منتهى عند المراد عمت وتعلقت بالجميع من مواجب قدرته كما ذكره الشارح
رحمه الله ومعنى تعلقها بالممكنات ان الممكنات داخلة تحتها بحيث اذا تعلق الارادة
بشيء منها وجد البتة فلا منتهى قدرته عند المراد يعني اذا تعلق ارادته بشيء
فوجد لا يخرج عن كونه مقدورا له اما الاعراض فلانها لا تبقى زمانين فاذا وجد
عرض منها عدم فاوجده الصانع جلت قدرته عقيبه مرة اخرى بلا تخلل زمان من
الوجود بحيث يدرك غير موجود بينهما واما الجواهر فلانهم جعلوا الاعراض شرطا

الاختيار

الوجود بحيث لا يمكن وجود جوهر بدون عرض اصلا فالجوهر بعد الحدوث ايضا محتاج
الى الفاعل فيما هو شرط لوجوده وهو به ينتقض الوجود على تلك الاعراض وايضا و
على الجواهر ايضا لان الوجود المشروط بشرط يزول عند زوال شرطه فوجوده الذى
عنده بحدد شرطه وجود متجدد لا محالة او يقول معنى عدم استغنائها عند المراد انه يفتقر
على ايجاده ثم اى اعادته لا بمعنى انه بوجده حين كونه موجودا ليلزم تحصيل الحاصل بل
انه قادر على اعادته في زمان وجوده لا شرط وجوده ليلزم تحصيل الحاصل او يقول
جاز ان يكون وجوده مشروطا بفرد من العرض لا بخصوصه بل من حيث النوع فيجوز
بقاء الجوهر مع حدوث فرد آخر مقامه او يقول ان المراد انه داخل تحت القدرة من
حيث البقاء اى الوجود في الزمان الثانى ولا يعنى بقوله عند المراد ان الوجود بل
اعم بحيث يصدق على ما قيل فان الزمان عند المتكلمين مركب من الآنات الموهومة
فالوجود يحصل للشئ في آن باقاضة الموجد ويحتاج ذلك الشئ في وجوده الى الموجد
في الآن الذى بعده وهكذا يعنى عند حقيقة ول الآن الثانى بل الثالث ايضا
ثم بين انه مدبر امر المخلوقات قال في الصحاح التدبير في الامر ان ينظر الى ما تؤول اليه
عاقبته ولا مانع من الحمل على ذلك وقوله من السماء الى الارض حال من الامر على
ان يجعل عبارة عن المخلوقات اى من المخلوقات المخلوقة من الامر بواسطة اللام سواء
جعل اللام عوضا عن المضاف اليه كما هو راى الكوفية او للعهد بمعنى عن الاضافة كما
هو راى البصرية ومعنى ام هم عالم وجاز الحال من المضاف اليه اذا كان من قبيل فاتبع
ملة ابراهيم حنيفا اى جميع المخلوقات بان يجعل المبدا والمنتهى داخلين ايضا اذ ما من
مخلوق الا وهو خارج عما ذكرنا على نفى الجهات وعلى هذا يكون السماء والارض
على معناهما والانسب ان يقال معنى قوله مدبر امر المخلوقات خلقها واضافة الامر
اليها من اضافة العام الى الخاص ليوافق قوله انا كل شئ خلقناه بقدر ويكون المخلوقات

من قبيل المجاز على سبيل المشاكلة كما قيل في نظائره للمتن قال صاحب الكشاف في
تفسير هذه الاية القدر والقدر التقدير وقرئ بهما اى خلقنا كل شئ مقدرا محكما
على حسب ما اقتضته الحكمة او مقدرا مكتوبا في اللوح معلوما قبل كونه قد علمنا حاله
وزمانه هذا كلامه وحاصل المعنى الثانى الذى ذكره هو معنى القضاء الذى سنذكر
تفصيل معناه او قريب منه وكذا ما ذكر في الصحاح حيث قال القدر والقدر ما
يقدره الله من القضاء فيحمل التدبير على الخلق والامر على ما ذكرنا اولا او على معناه
والامر على ما ذكرنا ثانيا ويحمل القدر محمولا على المعنى الاول المذكور في الكشاف
دون المعنى الثانى لما ذكرنا انه هو معنى القضاء او قريب منه وانه جعل تاليا للقضاء
واما ما فسره الشارح القدر فهو اما معنى آخر له او جعل بمعنى اسم المفعول وما في الكتاب
هو المصدر المبنى للفاعل فيكون وصفا لله به فحسن اضافته اليه بخلاف المعنى الثانى
الذى ذكره الشارح فانه ليس بصفاته تعالى اللهم الا ان يحمل على الايجاد مجازا وهو
وقد يجعل السماء عبارة عن الذات والارض عن الممكنات ويجعل قوله من السماء
الى الارض حالا من الامر بمعنى الشان المراد به هاهنا الايجاد والخلق اى يدبر
الامر منزلا من الذات الى الممكنات ويحمل التدبير على معناه الحقيقى اى النظر في مآل
خلقهم وايجادهم منزلا ذلك الايجاد من الذات اليهم ملتبسا بتقديره ويحمل القدر
على المعنى الاول المذكور في الكشاف دون ما ذكر في الشرح والا لزم استدراك
التقييد بالقدر لان معناه يدبر الخلق منزلا ذلك الخلق من الذات اليهم ملتبسا
بالقدر الذى هو الوجود العينى التفصيلى ولا معنى لانزال الخلق الى الممكنات الا
ايجادها في الاعيان مفصلا ولا معنى للالتباس بالقدر الا هذا وقيل السماء عبارة
عن العدم والارض عبارة عن الوجود وفيه نظر لان السماء يناسب الوجود لانه
هو العالى والارض يناسب العدم لانه هو السافل لا العكس الذى هو تالى

انما عبر فيه بالاجمال كما فى
القضاء والا فهو مفصل

سنن قضائه اشارة الى ان قوله في المتن تال قدره من قبيل جرد قطيفة واما نصب
السنن فبالثاني لكن على تضمينه معنى السلوك فهو مفعول المضمن ومفعول المضمن فيه محذوف
وهو قضاؤه وجعل المضمن حالا اولى ههنا وضمير قضاؤه اما ان يجعل لله ويحفظ
لتوافق الضمير في قدره فلا بد ان يعتبر ضمير في السابق عائدا الى اللام فيه ويجعل قضاؤه
كلاما مستانفا صدره محذوف كانه قيل ما هذا السابق فقال قضاؤه او يجعل قضاؤه
فاعلا ويقدر العائد الى الموصول اي لما واتاه واما ان يجعل اللام الموصول الذي
هو عبارة عن الامر المقتضي وح لا حاجة الى اعتبار الضمير في السابق وحمل قضاؤه
على الاستيناف بل هو فاعل السابق لكن يلزم تفكيك الضمير مع فقد القرينة فعلى
التقديرين لا يخلو الكلام عن تكلف والاول اولى واما ان يجعل الموصول على الثاني
عبارة عن الله تعالى لانه يلزم اضافة السنن الى الله تعالى وهذه وان صحت لكنها ليست
مقصودة لانه لم يتعين ح ان ذلك الطريق هو الذي عين للقضاء كما في التوجيه
الثاني وتمام الاول والمقصود ذلك ولا قرينة ظاهرة تدل على ذلك ولا يبعد
فهم ذلك من القرينة على التوجيه الثاني   فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات
المراد بالوجود الاجمالي هو الوجود العلمي الظلي للاشياء وهذا على مذهب الحكماء وعلى
ان المراد باللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل
في عرف الحكماء وانه ليس عالما بالجزئيات على وجه جزئي بل على وجه كلي فاذا
حصل العلم بالجزئي بوجه كلي فقد حصل ذلك الجزئي بوجود ظلي اجمالي بخلاف ما اذا علم
بوجه جزئي او وجد في الخارج فانه على التقديرين موجود بوجود تفصيلي لكن على الاول
بوجود ظلي وعلى الثاني بوجود اصلي وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكر منقول من
شرح الاشارات للمحقق الطوسي رحمه الله حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن
وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر

المحفوظ

عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في
التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
الجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبار
والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين اي مرة بالاجمال ومرة بالتفصيل
والاولى ان يقال الوجود الاجمالي هو المكتوب في اللوح والكتاب المبين اي
الذي في علم الله تعالى ومعنى كونه اجماليا ان يكون على وجه كلي فانه كما يجوز ان يكون
عالما بالجزئيات على وجوه جزئية يجوز ان يكون عالما بها على وجوه كلية
عن صفات المخلوقين هذا يدل على انه حمل الاسماء على اسماء الصفات يعني
ان اسماء صفاته بما يدل عليه من معانيها متعال عما اتصف به المخلوقون
اسبغ علينا اي اسبغنا قال في الصحاح اسبغ الله عليه النعمة اي اتمها
قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الظاهر انه اراد به الاستدلال
على عموم الآية لكل المخلوقات كما ان الآية الاولى اشارة الى قوله عظمت نعمته
لكن في دلالة هذه الآية على عموم الآلاء تامل لان خطاب العقلاء في معرض
الامتنان بتخصيص النعم بهم لان نعم غيرهم لا يوجب الامتنان عليهم اللهم الا ان يجعل
نعم غيرهم من نعمائهم ايضا   تاهت اي تحيرت الالسنة وتاهت الى انظار العقل
واراده مجازي اذ المراد تاه العقل في انظاره وآرائه   سواء الوسيلة
من قبيل لجين الماء اي الوسيلة التي هي كالبيداء المتبالغة في الفسحة في صعوبة امر
من وقع فيها وتحيره في وجه الاسترشاد الى طريق النجاة فان الوصول الى معرفة
ذاته وصفاته وما هو عليه في نفسه من اصعب الاشياء مع انه لا بد منه
ولا نزاع في هذا وما ذكر متعلق به وهو قوله وعرض لا دخل له فيما هو بصدده لانه
على التقدير ان يكون مشاركا للغير في معنى نوعي ويمتاز عن غيره بمعنى عرضي لا يلزم منه

للمبالغة

ان يكون له حد او رسم لان ضم العوارض المشخصة الى الماهية يحصل شخص
وجزئي حقيقي لا يكون من الحد والرسم في شيء لانهما للمعاني الكلية دون الجزئية اه
ولانه منفصل بذاته دليل آخر على انه ليس له حد فان كلا من الانفصال
بذاته وعدم الانفصال بما ينفصل يدل على انه لا يكون له حد اما الثاني فظ واما الاول
فلان ما له حد يلزمه ان لا يكون منفصلا بذاته او بعوارضه بل هو منفصل بذاته ملزمه
ان لا يكون له حد فيكون استدلالا بنفي اللازم على نفي الملزوم او بوجود الملزوم
على وجود اللازم ولا شك فيه ان عدم الانفصال بما ينفصل لازم للانفصال بذاته
ولم يصح جعله دليلا لما بعده من قوله فليس له لازم بين لا لظهور توجه المنع اليه
ولان الظاهر منع من جعل اللام متعلقا بالاكتساب والحكم الذي فيما بعده فلا
من جعل الفاء للتعقيب الذكري وان كان الانسب على هذا التقدير هو الواو
ان اراد بقوله يوصل تصوره العقل الى حقيقته ان ليس له لازم بين يوصل تصوره
العقل الى معرفة الحقيقة بالكنه كما هو الظاهر فلم يحتج الى دليل لكن يتوجه ان يقال
هذا مما لا يحتاج الى ذكره لان كون الرسم لا يفيد كنه شيء امر مقرر عند الجميع والجواب
انا سلمنا ان المذهب فيه ذلك لكن لم يتم برهان عليه بل غايته عدم الوجدان
والتيسر فهذا الاحتمال يكفي لعقد النفي ههنا وان اراد ان ليس له لازم بين
يوصل العقل الى معرفة متميزا عما عداه فهو ليس بديهيا فكان الانسب ان يستدل
عليه كما في باقي المقدمات   وآراؤه الظاهر انه عطف على انظار العقل في
قوله ولذلك تاهت انظار العقل وليس بصحيح لان ذلك في قوله ولذلك
تاهت انظار العقل اشارة الى ان ليس له حد ولا رسم ولا يكون ذلك موجبا
لتحير الآراء التي يستفاد بها التصديق بل دليله ما ذكره بعده فالوجه ان يتكلف
ويجعل ابتداء كلام اما فاعلا لفعل محذوف اي تاهت آراؤه او مبتدا حذف خبره

اي

فان قيل كيف يجتمع الدليلان آخر وهو عين الاول لان حاصله انه لا ينفصل بما سواه عن ما عداه لم يكن له حد لان ما له حد ينفصل عما عداه بالفصل لا بذاته قلت لا نسلم انه عين الاول مولوي

اي وآراؤه تاهت   فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذي
يستشهد به الظاهر ان المراد انه يستشهد به تعالى على جميع المخلوقات بقرينة السوق
ولا يخفى ان توجيه ذلك على قاعدة الحكماء حيث زعموا امتناع تعلق علمه تعالى ببعضها
بالجنس وبعضها بالنوع وبعضها بالشخص بناء على انه موجب انما هو من علم وجوده تعالى
وانه كذلك علم وجود جميع اجناسها وانواعها وتلك الاشخاص وكذلك الوجه
بان من علم وجوده تعالى بما له من الصفات على ما هو عليه في ذاته علم وجود جميع
المخلوقات اذ في علم الله تعالى وجود جميع المخلوقات في اوقاتها بشرائطها فلو
فرض ان احدا علم ذلك علم وجود كل في وقته والدليل هو وجود ذاته على هذا
الوجه ولا شك في صدق تعريف الدليل عليه وهو انه يلزم من العلم به العلم بوجود
المدلول وانما قلنا انه لا يناسب الحمل على ذلك لانه لا يمكن العلم به على هذا الوجه
لاحد قط فلا يمكن الاستدلال به لاحد على جميع المخلوقات لا لعدم الدلالة
بل لامتناع العلم بالدليل فالاولى ان يحمل على ان المراد انه يستشهد به على وجود
بعض الاشياء في الجملة فان واحدا من الناس اذا علم وجوده تعالى بما له
من الصفات بقدر الطاقة البشرية علم ان ما له من الافعال محكمة متقنة على مقتضى
الحكمة فيعلم من العلم بوجوده تعالى على هذا الوجه وجود مثل هذه الصفات في
افعاله بعد ما علم وجود انفس الافعال بطريق من الطرق والاظهر ان يعرض
عن جميع ذلك صفحا ويقال مراده انه لو اريد ان ينسب الاستشهاد والاستدلال
بالمؤثر اليه تعالى امكن ان ينسب اليه بابا دون على لانه هو السبب الاول فالمستدل
بالمؤثر عليه ويمكن ان يستدل به على اثره اذا علم ان له اثرا فيستدل
لا عليه اي لا يستشهد عليه بالمؤثر والسبب لانه لا يستشهد عليه اصلا وهو ناظر الى
قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق قال صاحب الكشاف يعني ما يسره

صائب

منه

تمام الآية وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد

الله عز وجل لرسول الله وللخلفاء من بعده ونصاره دينه في آفاق الدنيا وبلاد
المشرق والمغرب عموما وفي ناحية العرب خصوصا من الفتوح التي لم يتيسر امثالها
لاحد من خلفاء الارض قبلهم ومن الاظهار على الجبابرة والاكاسرة وتغلب
قلتهم على كثرتهم واجرائه على ايديهم امورا خارقة للعادة حتى تزداد بها الايمان
ويتبين ان دين الاسلام هو دين الحق وجوز البعض ان يكون ضمير انه للقرآن
وقال بربك في موضع الرفع على انه فاعل كفى وانه على كل شيء شهيد بدل منه تقديره
الم يكفهم ان ربك على كل شيء شهيد اي مطلع مهيمن هذا كلامه والشارح رحمه الله
جعل الضمير في انه الحق لله اي حتى يتبين لهم ان الله هو الحق الثابت الوجود
او الحق المستحق لان يعبد ولان يكون خالقا للاشياء مقتضى الحكمة ووجه
استدلاله بهذه الآية على ان الاستدلال بالاثر على المؤثر قد لا يفيد اليقين فيتحير
العقل انه قال سنريهم الآيات اي الدلائل حتى يتبين انه الحق فانه اشارة الى
ان التبيين انما يحصل بارادة الآيات لهم وهم لو تركوا مع ما لهم من القوى و
الادراك والطاقة لا يتبين لهم ذلك واما قوله او لم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد فقد تحير في بيان ما قصده الشارح بها ههنا كثير من الناظرين فيه فقالوا
ان الشارح رحمه الله قصد بايراد الآية ان اولها من الاستدلال بالاثر على المؤثر
وآخرها من الاستدلال بالمؤثر على الاثر وليس بذلك لانه يحصل من اول الآية
وآخرها مناقضة لان اولها على ما قصده يدل على ان العلم بوجوده لا يحصل
لا يهتدون اليه حتى يريهم الآيات والدلائل الدالة عليه في خلق الاشياء وآخرها
على هذا يدل على ان وجوده كاف للدلالة على كل شيء بل اظهر الدلائل لما في الاستفهام
الانكاري من التوبيخ لمن لم يكف له ذلك فاول الآية يكون دالا على خفائه و
آخرها على عدم خفائه فتنافيان فاقول معنى الآية على وجه مناسب لما نحن بصدده

وعلت قلبهم على كثرتهم وايدهم

للعادات

تكفي

لجميع الاشياء

الشارح

تكون

الم يعلم

الم يعلم ما اشرنا اليه ولم يكف ان ربك على كل شيء شهيد مطلع ولم يكف لك اشارة
بذلك اي فاعلم ما وقع الاشارة اليه وكفى شهادة ربك على كل شيء واطلاعه على حقيقة
كل ما اشرنا اليه واخبرك به بناء على ان الاستفهام للانكار والتوبيخ ويحتمل ان يكون المراد
تمام الآية لتقرير ما استدل بها عليه وتاكيده   احمده في جعله حمل الشارح رحمه الله قوله
الحمد لمن وجب وجوده الا على انه قصد به الاخبار عن ثبوت الحمد له ولزم منه وقوع الحمد منه
لكنه مقصود تبعا فلما اراد ان يحمده قصدا ولا قال احمده الا وعندي ان الاولى
حمل الاول على الانشاء لانه المناسب للمقام بخلاف الاخبار فانه لا يناسب الا من حيث
ما يستلزمه من وقوع الحمد منه اجمالا وتبعا فحيث حمد له اجمالا حمدا كاملا كما اشرنا اليه
وتفصيلا حيث ما ادى عليه بعضا من حقيقة الكمال صار المقام مقام ان يتوهم انه
اتى بحمده بما لا مزيد عليه فقال احمده ولا احصي ثناءه واشكره ولا اشكر ما عطاءه
ازالة لذلك التوهم حيث ذكر ان ثناءه مما لا يحصى فلا يمكن الانسان بحمده على التمام
واظهار العجز عن ذلك حيث ذكر ان ما اتى به ليس من عنده بل هو ايضا من عطاياه
فان قيل قوله   واصلي على رسوله يدل على ما ذكره الشارح حيث اتى بالجملة الفعلية
على وفق ما ذكر في الحمد والشكر دون الجملة الاسمية فانه لو كان المقصود بالاول هو
الانشاء والاتيان بالحمد قصدا وما اتى به الاخبار عن حاله كما ذكرت كان
المناسب في الصلوة هو الاتيان بالجملة الاسمية وهو ظاهر قلت نعم لكن لما توسط
ما ذكر من الحمد والصلوة وغير الاسلوب اورد الصلوة على وفق ما ذكر لبيان
حال الحمد لانه ايضا مستلزم للحمد وان كان متعادون الاول لبعده   فقال
ليس الفاء للتعقيب وان كان هو الظاهر والموافق لقوله بعد احمده في الصلوة عليه
فعال واصلي فانه للتعقيب وانما قلنا ذلك لانه لو كان لذلك لكون واقعا في جواب لما
سببا عن شرط فلا يستقيم قوله اقتداء لانه ليس علة لحصول العلل المتقدمة حتى يحصل

مصدر

فا، فصيحه جواب شرط محذوف اى اذا اهد فى حمده فقال كذا الى اختار بهذه الطريقة
اقتداء فقوله اقتداء علة لاختار بهذه الطريقة فى الحمد لا للنفى الاتيان به فقط هذا
على تقدير ان يكون على صيغة الامر بدون الواو واما اذا كان على صيغة الفعل مع الواو
عطفا على الشرط على ما فى بعض النسخ فقط   لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك يحتمل ان يكون لا احصى مستعملا فى نفس معناه اى لا افعل ثناء عليك وايثار
لا احصى على لا اثنى مع ثناء على انه قد عهد فى الاتيان بالاذكار والاثنية عدها و
ضبط عددها وان لم يكن مقصودا اصلا وانت تأكيد للكاف وما فى كما مصدرية
او موصولة والعائد محذوف فيكون المعنى لا افعل ثناء عليك اى لا اثنى عليك
كثنائك على نفسك او كما افعل ثناء عليك كالثناء الذى اثنيت به على نفسك على
والنفى متوجها الى الاثناء الذى هو مثل ثناء الله على نفسه على الاول والى فعل
ثناء هو مثل ما اى به على نفسه على الثانى لا الى الثناء مطلقا وان يكون لا احصى
على معناه وانت مبتدأ والكاف زائدة وما موصولة وجواز التعبير عنه به للقصد
الى الصفة ويكون من وضع ضمير المخاطب موضع ضمير الغائب العائد الى الموصول نظرا
الى معنى ان الموصول عبارة عن المبتدا نحو انت الله الذى لا اله الا انت ونظيره
انا الذى سمتنى امى حيدرة   فى صدق لا احصى ثناء عليك انت الذى اى المثنى عليه الذى
اثنيت على نفسك وهذه الجملة استئنافية فانه اذا قال لا احصى ثناء عليك اى الاثنية
الواجبة عليك والتى انت مستحقها لا احصيها بمعنى لا تمكن من احصائها فكانه
سأله الله به لماذا هو فقال انت كما اثنيت على نفسك ومعلوم انه لا شىء الا على المستحق له
على وفق استحقاقه وكل ما اتصف هو فهو فى غاية الكمال فالاثنية التى هو مستحقها وما
اتى بها حالا لا يعد ولا يحصى فان قيل لا معنى لتقدير السؤال عن جملة لاستعلام فائدة
الخبر لانه يكمل شى علم والاستعلام انما يعلم المتكلم ذلك لذلك اعتقادا علت اذا كان الكلام

لاه

السابق

السابق بحيث تضمن سؤالا نزل منزلة سؤال محقق وما ورد كلام لدفعه سواء
كان المخاطب من الناس او من يعلم السر واخفى والمناسب لكلام الشرح هو المعنى
الثانى   ولما كان كل سعادة دينية او دنيوية انما خلقت الى الوجود للخلق
ابتداء وايجاده بها اما خيرا فحظ وسعادة كبرى ولا تنظر كونه علة ووسيلة فى
وصولها اليهم قلت ارادتنا الموجودين فى زمانه الى الانقراض لا كافة الخلق والايجاد به
اجمعهم والاستدلال بالاية الكريمة مناسبة الايجاد به اما انما هو للاعيان و
المعرفة قال الله به وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد فسر ليعرفون
ولو لم يفسر به يكون مستلزما له لا محالة وهذا لا يتم على ما عنى الا بوسيلة النبى
عليه م والوسيلة فى الغاية وسيلة فيما هو لها فليتأمل وعلى تقدير ان يراد الجميع
يمكن تقديره وجود الوسيلة كقوله لولاك لما خلقت الافلاك ولا خفاء ان المراد
هو الجميع لاشتمالها على الافلاك وما هو جميع السعادات مترتب على
الوجود فاهو وسيلة فيه يكون وسيلة فى الجميع   وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فى موقع الدليل على ما ذكر لكن لا يدل الا على وصول السعادات الكثيرة الى
العالمين اما على ان وصول الجميع اليهم بواسطة فلا   والضياء الضوء
يقال اضاءت النار ضوءا وضياء لا خفاء فى ان الضياء فى قوله ضياء لا النور
الزائد لا المعنى المصدرى والظاهر ان الشارح قصد تفسير الواقع فى عبارة
المتن وقصد بقوله يقال اضاءت النار ضوءا وضياء الاستدلال على ما تفسير
وهذا لا يصلح للاستدلال على ما ذكرنا اللهم الا ان يقال انما لما ترادفا فى الاصل
مصدرين كان الظاهر ترادفهما اسمين   واضاء ههنا متعد فاعله ضمير
من الاسناد الى المفعول بالواسطة والفاعل الحقيقى هو النبى عليه م اى اضاء
نفسه انه ويحتمل ان يكون اضاء استعارة تبعية شبه هداية النبى عليه م للناس

عليه السلام وسلم

ويحتمل ان يكون المراد بفنون الضياء ان ان ... ان يكون ... لازم ... على تقدير ان ... ضياء ... ...

باضاءة الشمس لليل مصابيح ذاته في ازالة الظلمة وجعل المتعلق حسنا بهيا ثم استعير
لفظ المشبه به للمشبه ثم اشتق منه الفعل وايضا يلزم تشبيه المهتدي بهدايته بالبدر
في استفادة النور وزوال الظلمة عنه فاستعير لفظ للمهتدي وكذا يلزم تشبيه علمه
بالشمس في افادة النور وازالة الظلام من المقابل فاستعير لفظ الشمس له لكن لم يصرح
بل يرمز اليه بذكر رادفه الذي هو الضياء وبذكر البدر المنير المستفيد منه الضوء اضاء
فيكون ضمير ضيائه استعارة بالكناية والضياء والبدر المنير استعارة اصلية
مصرحة ويحتمل ان يكون اضاء على معناه ويعتبر الاستعارة المصرحة في البدر المنير
والاستعارة بالكناية والتخييل في ضيائه والاول اولى ذكر في الحاشية الاظهر
ان يرجع الضمير في ضيائه الى البدر المنير اي ما اضاء البدر المنير ضياؤه الذي
يستفاد من الشمس ويحصل له والاضافة لادنى ملابسة هذا كلامه اقول هذا و
ان كان يحتمل كلامه لكن المذكور في الشرح ادق واحسن وافيد واطلاق
الضوء على النور مطلقا سواء كان لشيء من ذاته او من غيره وان كان مشهورا
فيما بين الجمهور لكن لا يوافق اصطلاح اهل المعقول من ان الضوء ما يكون للشيء
من ذاته والنور ما يكون له من غيره ولا عرف البلغاء من الفرق بينهما بان الضوء
هو النور المفرط والنور ما لا يكون كذلك فالحمل على ما ذكر في الشرح اولى
فان اعظم العلوم لما قال قدس سره اشارة اولا الى امهات مباحث هذا الفن
اجمالا وثانيا الى شرفه بحسب اجزائه وثالثا الى تعريفه المشتمل على الاشارة الى
ابواب المقاصد ورابعا الى مرتبته ثم انتقل منها الى وصف الكتاب ترغيبا اليه
انتهى كلامه قوله اشارة اولا الى امهات مباحث هذا الفن اشارة الى ما ذكر في
الحمد والصلوة وقوله وثانيا الى شرفه بحسب اجزائه اشارة الى قوله فان اعظم العلوم
موضوعا فان اجزاء العلوم على ما قالوا ثلاثة موضوع ومسائل ومبادي وقد اشار

الى ان هذا العلم اشرف بحسب كل منها وقوله وثالثا الى تعريفه المشتمل الاشارة
الى قوله هو العلم الكافل الخ فوجه اشتمال هذا التعريف على الاشارة الى ابواب
المقاصد ظاهر وقوله ورابعا الى مرتبته اشارة الى قوله مبنى قواعد الشرع واساسها
ورئيس معالم الدين وراسها هو باستعارة اصوله اي قواعده الكلية قال
قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول ان القاعدة وان كانت كلية لكن قد يوصف
بالكلية لكن لا بالقياس الى نفسها بل بالقياس الى ما تحتها ومن ثمة وصف القاعدة
بالجزئية بالقياس الى ما تحتها انتهى كلامه فيقول حمل وصف القواعد بالكلية على ما هو بالقياس
الى ما تحتها اولى فانه افيد ووجهه انه اذا ثبت انه مبنى قواعد يتفرع عنه كثير من
المسائل الكلية الكلامية منها حدوث العالم وحشر الاجساد وبعثة الرسل والا يلزم [illegible]
من جعل قاعدة فرعا لقاعدة اخرى ان يكون موضوع الفرع من افراد موضوع
الاصل ولا ان يكون محمولهما واحدا كما ترى من وصفها بالكلية والجزئية بل يكفي
التفرع في الجملة لكونه به فاعلا مختارا فان قلت هذه قضية شخصية فكيف
عدت من القواعد الكلية قلت لا نم ذلك لجواز ان يكون الضمير لما لوحظ بعنوان
الواجب والباري مثلا وعلى تقدير ان يكون الضمير عائدا الى اسم الله علم
لا يلزم ان يكون القضية شخصية وانما يكون كذلك اذا كان الموضوع فيها ملحوظا [illegible]
على وجه جزئي بحيث يمنع عن امكان فرض الاشتراك فيه وليس كذلك لانا لا ندركه
الا بعنوانات كلية منحصرة في فرد ولا يقدح في ذلك التعبير عنه باسم العلم المشخصة
لان دلالة العلم على وفق العلم بوضعه فالموضوع له اذا لوحظ على وجه جزئي في
العلم بالوضع يدل عليه اللفظ بهذا الوجه بالنسبة الى من علم وضعه له على هذا الوجه
واذا لوحظ على وجه كلي يدل عليه كذلك بالنسبة اليه وانا لم نعلم ذاته المشخصة في
وضع لفظ الله له الا بوجه كلي ولا نفهم من هذا اللفظ الا على هذا الوجه فيكون

فان قيل الوصف بها الا باعتبار [illegible]
لما اذا كان موضوع الفرع من افراد موضوع
الاصل [illegible]
[illegible]
فمن لاحظ الموضوع [illegible]
[illegible]

تعقله كلية ليس لموضوعها الا فرد واحد ويصح جعلها حقيقية وخارجية اما الاولى فلانه فقط
اذا الحكم فيها هو على الموجود في الخارج من افراد الموضوع واما الحقيقية فلان الحكم فيها و
ان كانت غير مقصورة على الافراد الموجودة في الخارج بل يتناول الافراد المقدرة
الوجود فيها ايضا لكن لا يتناول الا الافراد الممكنة الوجود فيه ولا فرد للموضوع هذه
القضية وهو صانع العالم او واجب الوجود الى غير ذلك ممكن الوجود فيه سوى الذات
الموجودة فيه وقولنا محمد صلعم هو النبي من هذا القبيل بالنسبة الينا اذ لا نعلم ونسمع
اسما نعلمه الا بملاحظة بعنوان كلي منحصر في فرد فان قيل ما تقول فيمن شاهد محمدا
صلعم فان ما يتعلق به من العقائد الايمانية بالنسبة اليه قضايا شخصية يجب اعتقادها عليه
وكذا لو فرض امكان العلم به على وجه جزئي يكون ما يتعلق به من العقائد قضايا
شخصية يجب عليه اعتقادها قلت نلتزم ان تلك العقائد قضايا شخصية ولا محذور
في ذلك لانها ح ليست من مسائل العلوم المدونة اما الاول فلعدم التدوين
في زمن النبي صلعم واما الثاني فلانه ما دون بناء على امتناع ما فرضت عادة وان امكن
عقلا والقائل بالبحث عن جزئي على غير مادي شارك البحث عن الكليات في حصول الكمال
الحكمي الباقي ببقاء النفس فيلزم جواز البحث عن جزئي غير مادي وعدم وقوع البحث
في العلوم عنها مطلقا ممنوع لمجيئهم عن ذاته تعالى مطلقا والتخصيص بما اذا علم على وجه كلي
غير مسلم ولو سلم نقول ما ذكره بالحقيقة من فروع القاعدة فان القاعدة هي ان المبدأ
قادر عالم الى غير ذلك فقولنا الله تعالى قادر عالم بناء على انه هو المبدأ والمبدأ
قادر عالم وكذلك القاعدة هي قولنا من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب تصديقه
فقولنا محمد صلعم نبينا بناء على انه ادعى النبوة واظهر المعجزة فيجب تصديق نبوته
ووضوح محجة وسبيله لعل المراد بها المبادي التصورية او المبادي مطلقا
فان سبيل العلم هو الدلائل والحدود التي يوصل الى تصور الاطراف فالدلائل

عنه

محـ

من حيث يحصل بها الغلبة على الخصم لمن تمسك بها يسمى حجة ومن حيث يوصل الى المطالب
محجة فوضوحها وحدها بالمقوة وفي ضمن المجيء بالوضوح وسهنا احتمال آخر في الشرح
ونذكر هناك تمام الكلام كان ذلك العلم اعظم قال قدس سره كانه تكرار لكنه يحسن
لطول الكلام ولا بعد ان يجعل كان الشاهد تامة وقوله اعظم واشرف حالا اي كان
كل علم موضوعه اعظم احصل ذلك العلم حال كونه اعظم واشرف واعظم
العلوم موضوعا انما قد اشار الشارح بعطف الشرف على العظم الى انه هو المراد
بعظم الموضوع لا العموم فان قيل موضوعه وموضوع الالهي واحد فكيف يصح القول
بانه اعظم العلوم موضوعا لانا نقول المراد بالعلوم هو العلوم الشرعية لا مطلق
العلوم لانا نقول التزاما انه ليس اشرف من بعض علوم الفلاسفة مع انه اشرف
العلوم الشرعية في غاية الشناعة قلت لا نم ان موضوعهما واحد فان موضوع
الالهي هو الموجود بما هو موجود وموضوع الكلام كما سيأتي من انه ذات الله تعالى
وذات المخلوقات اي اشياء متشاركة في امر معتد به وان سلم ان موضوعه
ايضا الموجود بما هو موجود لكنهما فيختلفان فان موضوعه ممتاز عن موضوع
الالهي بقيد معتبر في موضوعه وهو كون البحث على قانون الاسلام
فانه هو العلم الكافل الى اشارة الى وجه تسميته بالكلام لان الاظهار لازم
الكلام سواء كان بمعنى التكلم ويجوز ان يجعل دليل المراد وتشكل ان يكون
هو المراد به اولا لان كلا منهما لا يخلو عن اظهار للمعنى ولا يصح جعله دليلا لكونه
اعظم الا الظهور عدم دلالته عليه ولانه ذكر الدليل عليه وهو ما سنذكره مفصلا
ويجوز ان يجعل دليل المراد وتشكل ان يكون هو المراد به واللاهوت هو
الذات قال في الصحاح اللاهوت ان صح انه من كلام العرب يكون اشتقاقه من
لاه اي تستر ووزنه فعلوت مثل رغبوت ورهبوت وليس بمقلوب وقال في

سيأتي ه

المتكلم

موضع آخر رهبوت خير من رحموت اى لان ترهب خير من ان ترحم هذا كلامه ولا نشك
ان المثل ذو مصدر مبنى للمفعول اى المرهوبة والمرحومة فالظاهر فى المثل فتلك
المعنا وقوله تبارك وتعالى بيده ملكوت كل شئ وقد قال فى الكشاف اى هو مالك
كل شئ ومتصرف فيه بمواجب مشيته يدل على ذلك لانه على هذا مصدر مبنى للمفعول
اى بيده ملكوتة كل شئ وحاصله انه مالك كل شئ فحمل اللاهوت على الذات مبنى مملوكه
على جعل المصدر الذى معناه المستتر بمعنى اسم المفعول اى المستتر اى عن حواسنا
وهذا على تقدير ان يوجد استعمال اللية والستر متعديا واما على تقدير ان يكون
لازما دون المتعدى فالمبنى للفاعل جعل بمعنى اسم المفعول والاستتار الجبروت الفاعل
قال فى الصحاح يقال فيه جبرية وجبروت وجبورة اى كبر فالظاهر من قوله استتار وجبروة
الجبروت انه من قبيل لجين الماء اى جبروت كالاستار فى المنع عن الادراك ان كان
الاستتار محمولا على الظاهر فيكون الحمل على صفات الافعال بان يخص الجبروت بما هو
باعتبار صفات الافعال وجعل استار صفات الذات كما فى الشرح مع انها استار الصفات
وسائل الى معرفتها غير مناسب اذ التشبيه فى مجرد التوسط خلاف المتبادر كما قال
قدس سره صفات الافعال وسائل الى معرفة صفات الذات فجعلها استارا
لا يناسبها الا من حيث التوسط ولا يبعد ان يقال شبه الجبروت بالاستار فى
المنع عن الادراك انتهى كلامه وان حمل الاستار على الزى واللباس يكون تشبيه
الجبروت بالاستار فى التميز والمعرفة بها كما ان لكل طائفة زيا ولباسا تميزه عن
طوائف اخرى كالعلماء مثلا فان لهم نوعا من الزى واللباس يتميزون به عن العوام
وللاتراك نوعا آخر يتميزون به عن غيرهم وح يصح حمل صفات الافعال استارا
لصفات الذات لكن حمل الاستار على ذلك خلاف الظاهر فالظاهر ما ذكره قدس سره له
لتوجيه بقوله ولا يبعد ان يقال الخ وعلى هذا يكون الجبروت اعم من ان يكون باعتبار

الذات

الذات او الصفات ذاتية كانت او فعلية كما هو الظاهر اى المحسوسات
فان احوالها انما يعلم بعلم الكلام وهى فى كتاب الممكنات والى هذا اشار
بقوله ره لم نقصد به ان هذه الآيات انما وردت بهذا المعنى ليرد بالمنع
بناء على احتمال غيره من المعانى كيف لا وكلام الكشاف نص فى العموم فى بعضها
وفى البعض الآخر مصرح باحتماله واحتمال غيره بل قصدنا انه يحتمل ما ذكره و
لا شك فى الاحتمال وترك لها فى الاخيرة اشارة الى انها مع سابقتها بمنزلة واحدة
من الاولين فيما هو المراد بهما اذ فى كل منهما اشارة الى اثنين بخلاف الاخيرين
فان فى كل واحدة واحدا فقط ره على ما سبق فانها اذا ذكران علم
الكلام يعرف منه الذات والصفات والنبوة واحوال اهل السعادة و
الشقاوة فى القيامة يعلم منه انه مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين
ورأسها ويحتمل ان يكون المراد بقواعد الشرع هو علم الفقه وبمعالم الدين
هو علم اصول الفقه وان يكون المراد بالمعالم ما هى من الشعائر تخصيصا بعد
التعميم وان يكون المراد بقواعد الشرع هو العلوم الشرعية مطلقا ويخرج هو عنها
بالاضافة اليها وبمعالم الدين هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاظهر
هو الثالث وقول الشارح ورئيس معالم الدين ورأسها اى هو رئيس معالم
الدين مع علاقة عطف على ما قبله بحسب المعنى وح يلزم استدراك قوله ومعالم الدين
بعد قوله فان قواعد الشرع الخ ولا يصح عطف رئيس على مبنى عطف المفرد على المفرد
بان يكون المجموع نتيجة لما ذكر بقوله فان معالم الدين الخ وانت تعلم ان كلامه هذا
كلام مشوش لا يخلو توجيهه عن التعسف لان موضوعه ذات الله تع وذات
المخلوقات هذا صريح فى ان موضوعه ليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او
الموجود الخارجى لانه يلزم على هذا ان لا يبحث عن الاحوال المختصة بانواعها لان

او ما يلزم ما صرح به

ما يعرض بواسطة امر اخص من الاعراض الغريبة وفي العلوم لا يبحث عنها بل موضوعه
اشياء متعددة متشاركة في امر يعتد به هو الموجود الخارجي ولا يخلو كلامه عن اشارة
او ما صرح به من قيد المتن وهو انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به اي موصلا
قريبا اي بلا واسطة او بعيدا اي بواسطة او بوسائط فلا يرد عليه اشكال فقدان
ذلك ظاهرا في البعض مع انه لا بد من تعدد الاحوال المشتركة بقيود مخصصة لكل
واحد من تلك الاشياء لئلا يكون من الاعراض العامة الغريبة فان قلت في هذا
العلم يبحث عن احوال الامور الاعتبارية التي لا تحاذي بها امر في الخارج كالوجود
والتعين والوجوب والامكان والقدم والحدوث وغير ذلك فلا يكون البحث فيه
مختصا بذات الله تعالى وذات المخلوقات قلت البحث عنها آيل بالحقيقة الى اثباتها
للاعيان فلا حاجة لنا الى ان نقول البحث عنها انما هو على سبيل التبع وليس بمقصود
اصلي وان اندفع به السؤال المذكور ايضا نعم البحث عن العدم والامتناع انما
هو على سبيل التبع لا يقال لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى موضوعا لما حاصل
هذا السؤال انه لما كان العلم بالحقيقة عبارة عن المسائل كان اثبات المحمولات
للموضوع او نوعها او عرضه الذاتي او نوع عرضه الذاتي متوقفا على الموضوع مع
ما اعتبر فيه في ثبوت تلك المحمولات له فان كان ثبوت المحمولات له في الخارج
وكان الخارج ظرفا لاتصافه بها فلا بد من ان يكون وجود الموضوع مسلما فيه
بينا بنفسه او مبينا في علم آخر لانه مأخوذ معتبر في الموضوع وان كان ذلك في
الذهن او في نفس الامر فلا بد ان يكون وجوده مسلما فيه وكذلك كل قيد وحال
يكون معتبرا فيه في ثبوت المحمولات له يجب ان يكون ذلك مسلما فيه وههنا لما كان
اثبات المحمولات للموضوع بحسب الخارج وكان الخارج ظرفا لاتصافه بها كان
الموضوع مأخوذا من حيث انه موجود في الخارج فلا بد ان يكون ذلك مسلما فيه

وليس

وليس كذلك وحاصل الجواب منع كون الموضوع في جميع المسائل مأخوذا من حيث انه
موجود بل الموضوع نفس الذات من غير تقييده بهذا القيد وان كان في
اثبات باقي الاحوال له معتدا به الا ترى الى قوله وهو ذاته على الذات اي
على ما هو الموضوع فيتوجه السؤال على هذا الجواب بان ما قلت مخالف لما اشتهر
منهم بان وجود الموضوع لم يبين في ذلك العلم فاجاب بان ذلك ليس كليا بل
هو فيما اذا كان من المبادي التصديقية المسماة بالاصول الموضوعة واما
اذا كان من المسائل فلا بد ان يكون في ذلك العلم مع انه في ذلك ايضا ليس
على اطلاقه فان قيل على تقدير ان يكون البحث عن احوال ما هي غير الوجود يجب
ان يكون وجود الموضوع مبينا في علم آخر اذا لم يكن بينا بنفسه سواء كان هناك
علم آخر موضوعه اعم او لا بناء على ما ذكرت من انه اذا كان وجود الموضوع معتبرا
في اثبات المحمولات له يجب ان يكون مسلما في ذلك العلم قلنا اذا لم يكن هناك
علم آخر موضوعه اعم بين وجوده في ذلك العلم اضطرارا كما يذكر حدود الموضوعات
واجزاءها لذلك واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا فالدليل
المذكور يدل على كون الكلام اقوم اصولا وفروعا وعبارته ظاهرة فيه ايضا
حيث قال فلانه اي الكلام مستند الى الوحي الخ وعلى هذا لا حاجة الى قوله و
اذا كان الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك فلانه مستند الى الوحي
المفيد حق اليقين فان قيل قد يعارض الوهم العقل في كون الوحي وحيا قلت
يدفعه التأييد الالهي بخلاف ما اذا كان متشبثا باذيال العقل وحده معتمدا
عليه فلانه سبيل الانبياء اما طريق العلم وسبيله يحتمل ان يراد به طريق الوصول اليه
وقد ذكرناه وان يراد به ان يكون هو طريقا الى مقاصد اخرى واضافة الطريق
اليه من اضافة العام الى الخاص والشارح رحمه الله حمل كلام المتن على هذا لان

حيث قال لانه اي الكلام سبيل الانبياء

الا وتحقيقه على هذا لكن بيانه بما ذكر بخلاف ما اذا احمل على الاول فان القول بان طرق
وحصول الاجتهاد اليه هو الحدود والدلائل المذكورة في الكتب الكلامية غير مسموع
في الاكثر سيما في كلام المتأخرين المشتمل على مباحث الحكميات بل هو على هذا
مجرد دعوى وتحصيل مذكر للترغيب فالحمل كان اولى واعلم ان امثال ما ذكروا في اوائل
الكتب في وصف العلوم المدونة فيها وفي وصف الكتب المؤلفة فيها مقدمات تذكر
لترغيب المحصل وحثه على الشروع والجد في تحصيله والغرض منها تحصيل مجرد التخييل
فلا يلزم ان يكون جميعها متيقنة بل يكفي ان يكون ظنية بل يكفي ان يحصل منها التخييل
الذي يحصل منه الجد والرغبة فيها كيف ما كانت فلا تناقشه في امثال ذلك بالمنع
والمناقضة والمعارضة لا يكون مناسبة فليحترز عنها في تنقيح اصوله وتحرير
لانه وصف بتحرير اصوله وتنقيح فصوله وما بعده للعلم المذكور ويحتمل ان يكون المراد
بالاصول امهات مسائله التي هي القواعد الكلية وبالفصول المسائل المتفرعة عن
الاصول على ما اشار اليها فيما سبق بقوله فتوجيها اصولا وفروعا ووجه التعبير
عنها بالفصول انها تنفصل عن الاصول بالاستنباط وتبدل الفروع بالفصول
لرعاية السجع ويحتمل ان يكون المراد بالاصول المسائل وبالفصول الدلائل فان
الفصل كما تقرر يميز الجنس ويحصله ويرفع ابهامه كذلك الدلائل بالنسبة الى المسائل
فانها تحقق بالدلائل وتتقرر ويخرج عن احتمال التحقق وعدمه والفرق بين تنقيح
الاصول وتخليصها ان التنقيح اي حذف الزوائد ليس نفس التخليص ولا مستلزما له
فيكون كل منهما صفة كمال على حدة والتحرير اي التطبيق على القواعد ههنا محمول على
ما هو بحسب الصورة والتحقيق على ما هو بحسب المادة ليكون كل صفة على حدة
وعلى هذا الانسب ان يخصص المشكلات بما يكون للمسائل والمعضلات بما يكون
للدلائل ويقال يخصص القواعد ههنا معناه بيان المراد بها وهي مع قد يكون

مشكلة

في انما

مشكلة ملتبسة باعتبار الحقيقة وعدها فيجعلها يكون وصفا آخر وكذا يقال يجوز ان يكون
الدلائل بعد تحريرها وتطبيقها على القواعد من حيث الصورة وتحقيقها من حيث
المادة غير واضح الاندراج بان لا يكون اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة
الكلية واضحة فلا تقنع النفس بالعلم الاجمالي بحقيته ما لم تعلم ذلك بخصوصه فيكون
ابانة المعضلات وصفا آخر غير الوصفين الاولين ولا شك ان جعل كل وصفا
على حدة اولى من ان يجعل تعبيرا عن معنى واحد بعبارات مختلفة وهو ما تشعب
فالشعوب ههنا حقائق الفروع التي تتفرع عن الامهات وليس المراد ان
لكل منها شعوبا كثيرة بل ان لمجموع الامهات مطلقا فروعا كثيرة وتعارف
الحروف يكون عبارة عن انتظامها بمعنى ان تلك المعاني اوردت في هذا الكتاب
مترتبة لا منتشرة واراد بالمبادي والمطالع بمعنى ان تلك المعاني مع
شعوبها مبادي ومطالع وعوالي ومقاطع اوردت في هذا الكتاب معلما للمبادي
والمطالع اي مبينة موضحة متميزة بحيث لا اشتباه فيها مقومة العوالي والمقاطع
اي اوردت فيه ما هو الحق في ذلك دون ما ذهب اليه الفرق الضالة فان
ما اورد فيه منها انما هو للرد لا للاثبات ويحتمل ان يراد ان لكل من تلك المعاني
والشعوب تلك الاربع بان يراد بالمبادي ما ينهض به المعلل قبل الشروع في
الاستدلال وهو تحرير المدعى وتعيين المبحث وبالمطالع البراهين لان ظهور
النتائج منها كطلوع الانوار من مطالعها وبالعوالي النتائج وبالمقاطع ما ينقطع
به المناظرة من دفع الشبه وقيل المبادي المقدمات التي تتركب منها الادلة
والمطالع ما ينهض به المعلل قبل الشروع في الدليل والعوالي ما ذكرنا والمقاطع
لما كان المقصود الاعظم الاظهر ترك وصف المقصود بالاعظم وحمل
المقصود على الاستغراق ليظهر ترتب ربط عليه وما قصد بذكر الوصف لا نعت

العلم بخصوصه وبحقيقته راجع الى المقدمة الجزئية باعتبار المذكور ١٢

[illegible]

لانه ذا فتل المقصود واثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين
القاطعة فهو ما يوجد من الممكنات بالنظر فيها على ان اثبات الصانع وصفاته والنبوة
وما يتعلق بها مقصود بالذات وامامباحث الممكنات فهو مقصود بالعرض لانه لاخذ
المقدمات لاثبات المقصود الاولى وكذا مباحث النظر مقصود بالعرض لكونها
موقوفا عليها كما سياتي بيانه واما ما ذكر الاعظم فانما يفهم ان جميع المقاصد
ذلك النظر الترتيب المذكور بل يدل ظاهرا على ان هناك مقاصد اخر عظمى او غير عظمى
ولا يلزم ان يكون جميع المقاصد العظمى وغير العظمى هي التي قصدت تبعا لما هي
مقاصد عظمى الجواز ان يكون هناك من العظم ما هو مقصود اولا وبالذات واما
ما كان لابد في ترتبه ترتب على ما قبله من عناية يصح بها ذلك اذ لا يعلم ما يحقق
الا ان له تلك المقاصد ولا نظر بذلك ان كلا منها يصلح لان يجعل جزءا اوليا
من اجزاء الكتاب لان كل مسئلة منها انما مقصود ولا يصلح ان يكون جزءا
اوليا منه والعناية ان يدعي ان صلاحية كل ما ذكر لان يكون جزءا اوليا
للكتاب ظاهرة غير محتاجة الى الذكر بالنظر فيها اي في الممكنات لاستخراج
المقدمات لا في البراهين ولا في الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها ليرد
عليه ان ذكر البراهين يغني عن ذلك ويحتاج الى ان يقال ان البراهين قد يكون
حدسيا ويقال ذكره ليشعر بان البرهان لا يكون الا بالنظر اذ الحدس
لا برهان فيه والقياس الخفي الذي فيه لا يقال له البرهان عرفا كما نقل عن بعض
الفضلاء رتب المقصد الكتاب اي وانا رتبته عليها لان ما يذكر فيه اما
ان يجب تقدمه في هذا العلم فهو المقدمة اولا فح اما ان يبحث عما يختص بنوع الواجب
وهو الكتاب الاول في الممكنات او عما يختص بالواجب فاما ان يبحث باعتبار الشكل
وبعثة الانبياء وهو الكتاب الثالث في النبوات اولا بهذا الاعتبار وهو

البرهان

قاضي عضد

ارسال الرسل
وبعثة الانبياء

الكتاب

الكتاب الثاني في الالهيات   المراد بالمقدمة ههنا ما يتوقف عليه المباحث
الآتية الكلامية يعني ليس المراد بالمقدمة ههنا مقدمة الشروع اذ ليس المذكور فيها
ما جعل مقدمة العلم من حده وغايته وموضوعه ونحو ذلك بل ما ذكر ههنا
فيها مسائل الكلام وسائر المسائل اخرى كلامية وتوجيه كونها مسائل كلامية
ان التوصل الى اثبات مطالب الامان به يحصل بها توصلا بوسائط وادخلوا
ذلك لئلا يكون اعلى العلوم الشرعية مستغنيا بغيره من العلوم فجعلوا الكل كانه
الله في الجملة في المقصود الاعظم من مسائله وبيان كون المسائل الآتية الكلامية
متوقفة عليها ما قال قدس سره وهو قوله فان العلم تلك المسائل متوقف
على معرفة صحة الانظار المفيدة لها وفسادها والانظار الدالة على نقائضها
صار مباحث التصور ليس جواب لما كما عتبا ... بل هو
اعتراض فائدته التنبيه على ما ذكر اذ فيه نوع من الفساد ودون غيره وجواب لما قوله
ذكر في المقدمة اربعة فصول وترتبه على ما سبق ح ظاهر بالعناية المذكورة
ويجوز ان يجعل صار جواب لما وقوله ذكر في المقدمة اربعة فصول جوابا للشرط
مقدر هو قولنا واذا كان كذلك ذكر وانت تعلم ما في التوجيهين من التكلف
اعلم ان تعقل الشيء انما قدم تعريف التعقل على تعريف مطلق الادراك
وباقي الاقسام مع ان الكلام متاخرة عن تعريف مطلق الادراك كما في باقي
اقسامه لانه المقصود بالذات والمذكور في الكتاب وذكر الباقي انما هو
على سبيل التبع والاستطراد   عن الغواشي الغريبة المراد بالغواشي العوارض
لان الغاشية هي الساترة فكان العارض للشيء ستره والمراد بالغريبة ما
لا يكون مقتضى الذات ولما كان الغواشي اي العوارض اعم من ان يكون مادية
اولا والمراد هو المادية فسرها بما قال قدس سره قوله واللواحق المادية

من جملتها

فيها

قدس سره

للواحق

تفسير للغواشي الغريبة وانما قال واللواحق المادية تنبيها على ان العوارض الماخوذة
المقتضية للانقسام والتجزي هي المانعة من التعقل الذي هو الارتسام في النفس
الناطقة المجردة انتهى كلامه وافاد بقوله اي لا تلزم ماهيته عن ماهيتها اي شيئية
صادرة عن ماهيته ما عند قوله الغريبة فعطف مجموع الموصوف والصفة على
مجموع الموصوف والصفة عطف تفسير لهما وليس في الجمع بينهما فائدة يعتد بها بل
يكفي الاكتفاء بالثاني والايضاح بعد الابهام انما يناسب الخطابات والمحاورات
دون التعريفات اذ المقصود فيها الاحتياط في افادة المقصود فالسامع
يطلب بكل قيد فائدة على حدة فاذا لم يجد تحير   فان الادراك هو تمثل
حقيقة الشيء الخ ولبيان سبب التفريع السابق ولا يلزم من ذكر المدرك
في تعريف الادراك تعريف الشيء بنفسه لانه معلوم اي الادراك المعرف هو
وصف شيء هو المدرك المعلوم بانه من قام به الادراك وهو معلوم بوجه ما
لاستحالة تعريف المجهول مطلقا فالمدرك ماخوذ في التعريف بالوجه المعلوم
قبل التعريف وكذا يدرك لا بالوجه الذي يقصد به التعريف واراد بتمثل
حقيقة الشيء تحققها وحصولها لا وجود مثال لها لان هذا تعريف الحكماء و
مذهبهم ما ذكرنا اولا واما الثاني فمذهب المتكلمين   عند المدرك قال قدس سره
في حاشية لشرح المطالع انه متناول ادراك الجزئيات سواء قيل بارتسام صورها
في النفس الناطقة او في الآلات فيشمل المذهبين بخلاف قولهم في العقل فانه
لا يتناوله على القول بالارتسام في الآلات انتهى كلامه فان قيل عند هو للمكان
القريب من الشيء فكيف يتناول ما ارتسم في النفس قلت هو بحسب العرف قد خص
بالنسبة الى احد على وجه الاختصاص كما يقال هذه المسئلة كذا عند فلان وعندي
انه كذا فيتناول ما ارتسم في النفس وفي الآلات واما قولهم في العقل فطرق

فهو معلوم بوجه ما فالمدرك

فحصول

في الحصول فيه نفسه والحمل على التوسع بحيث يتناول الحاصل في الآلات اختيار
مدفع المحذور لكنه خلاف الظاهر   مشاهدة ليس المراد بالمشاهدة الابصار
كما هو المتبادر ههنا ولا يجوز ان يفسر بالادراك وهو ظاهر بل يفسر بكون النفس
بحيث ينكشف الشيء وتتجلى لها وهذا هو مراد من فسرها بمطلق الحضور كما
سيجيء والحق ان المراد بها انما يظهر بعدما يعلم الادراك لان قرينة تعين المراد
بها هي سياق المعنى دون غيرها فذكرها في التعريف على ما ترى وفائدة الاحتراز
عن مثلها المخزونة غير مشاهدة للنفس فانه لا يسمى ادراكا وعن الوجود الاصلي
لصفات النفس اذا لم يكن ملتفتا اليها فان مثلها وتحققها عند المدرك على هذا
ليس في حال مشاهدة ما به يدرك بل لا بد في المشاهدة مع ذلك من التفات
النفس اليها وان لم يحتج الى مثلها بالوجود الظلي فانهم قالوا اذا كان الوجود
الظلي سببا لانكشاف الشيء على النفس مع الالتفات اليه كان الوجود الاصلي
مع الالتفات اليه سببا له بالطريق الاولى والعلم عند الله والظاهر ان حال
من حقيقة الشيء التي هي فاعل المصدر فان كان الانكشاف بسبب الوجود الظلي لاخر
وان لم يكن ذلك مذهبهم لا يخرج به مثل صفات النفس بالوجود الاصلي اذا قارن
مثلها بالوجود الظلي لانه يصدق على مثلها الاول انه مثل حقيقة الشيء عند المدرك
في حال مشاهدة ما به يدرك فالاولى ان يجعل وصفا للمصدر التمثل والعائد محذوف
اي تمثلا مشاهدا ما به يدرك فينطبق التعريف على المعرف على هذا الاحتمال
ايضا وفي تعريف الادراك بالتمثل تسامح لان الادراك عندهم هو الحقيقة المتمثلة
والصورة الحاصلة لا التمثل والحصول   مكتنفا بالعوارض الغريبة يخرج
ما سوى التخيل وقوله مع حضور المادة اي وجودها في الخارج وحضورها للمدرك
يخرج به التخيل لما لا يكون المتخيل فيه موجودا في الخارج وود يخل الموجودات

بعبارة

بل هو اعم منها

الخارجة وقوله ونسبة خاصة بينها وبين المدرك مما لا بد في ادراك كل محسوس
على ما ذكر في موضعه مثل ان يكون المبصر في الادراك البصري مقابلا للمبصر لا بعيدا
عنه في الغاية ولا قريبا منه في الغاية ولا يكون بينهما حجاب يخرج ما في من
التخيل فانه لا يتوقف على نسبة خاصة بل يحصل على اي وجه كان فان قلت يلزم
من ذكر النسبة الخاصة في تعريف الاحساس التعريف بالمجهول لانا لم نعرفها بعد
قلت معرفة الاحساس لا يتوقف على معرفة تفاصيل تلك النسبة بل على معرفتها
اجمالا فمعنى الاحساس هو ادراك الشيء مكتنفا باللواحق المادية مع حضور المادة
لكن لا ما يحصل على اي وجه كان بل ما يتوقف على نسبة خاصة لكن لا بشرط
فان قيل فيلزم ان يكون التخيل اعم من الاحساس مع انه مباين له قلت لا نسلم فان
تعريف التخيل لا يصدق على شيء من افراد الاحساس اذ لا يصدق على شيء منها
انه لا يشترط فيه النسبة الخاصة وحضور المادة ادراك المعنى المراد بالمعنى
ما لا يدرك باحدى الحواس الخمس الظاهرة كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا فذكر
المعنى يخرج الاحساس والتخيل ووصفه بالجزئي يخرج تعقل الكليات وبالمتعلق
بالمحسوس تعقل الجزئي وقد يطلق ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به
التصديق قال قدس سره فيكون بينه وبين التعقل عموم وخصوص من وجه
فان قيل هذا مخصوص بمذهب غير الحكماء في التصديق فان التصديق اذا
كان عبارة عن مجموع الادراكات الثلث والحكم او مجموعها المجامع للحكم المعروض له
والمحكوم عليه كلي يصدق عليه التعقل ايضا واذا كان المحكوم عليه جزئيا ماديا | فيه التعقل
يصدق عليه مفهوم التصديق دون التعقل واما صدق التعقل على شيء بدون | شيء بد
التصديق فظ واما على مذهب الحكماء فلا يصدق التصديق بدون التعقل لان
الحكم لا يكون الا تعقلا قلت لا نم فان الحكم هو ادراك الطرفين وملاحظتهما تطبق

على ده

على وجه الاذعان لا ملاحظة الارتباط قصدا فانه آلة لملاحظة لا ملاحظة الاتباع
واذا كان الموضوع ماديا فحصول الطرفين مرتبطين انما هو عند العقل واما
الارتباط فلا حصول له على حدة لا في العقل ولا في الالة فلو قيل الحكم لا يحصل
الا في العقل يكون تخلصا لا تحقيقا ثم العلم بالمعنى الاول قد قسم فيه بحث
لان التقسيم المذكور ليس تقسيما للعلم مطلقا بل انه تقسيم لاحد قسميه وهو التصور
المقابل للتصديق والتصديق ليس فردا لاحد القسمين في هذا التقسيم و
لا قسما برأسه بل هو مقارن لاحد القسمين وحمل كلامه على تقدير مضاف اي
قسم قسيم بالمعنى الاول بعيد لا قرينة تدل عليه سوى استقامة المعنى مع ان سياق | العلم
كلامه ينافيه لان العلم في التقسيمات التي نقلنا كان على اطلاقه من غير اعتبار
تقدير المضاف وحمله على احد قسميه والحق ما ذكره بعض المحققين من ان الشيخ
لم يقصد بما ذكر تقسيم العلم بل مراده ان العلم بالشيء يحصل على وجهين
احدهما ان يكون تصورا فقط اي بدون ان يحصل علم تصديقي متعلق بشيء
والثاني ان يكون مع تصوره يحصل تصديق ببعض احواله لا تقسيم العلم
الى التصورين وجعل التصديق خارجا عن العلم مقارنا لاحد قسميه فانه قسم
العلم في كتاب الموجز الكبير في الفصل الاول من المقالة الثالثة في كتاب
البرهان بهذه العبارة العلم على وجهين احدهما تصديق والآخر تصور
والتصور في مثل هذا بعينه كان يحدث اما عبارة الشيخ في مثل هذا
المعنى واراد به ما يستفاد من قولنا كل ساكن عرض وفي توجيه هذا الكلام
اشكال وهو ان الظاهر ان فاعل يحدث ضمير يرجع الى التصور وقوله ان يحدث بها
مفعوله الثاني الذي هو تصور خاص ولا معنى لافادة التصور سواء كان
مطلقا او خاصا ذلك الخاص وسوط فالوجه ان يحمل قوله ان يحدث صورة بها

فاعلا ليتعدى ومفعوله الثاني محذوفا وهو ضمير عائد الى التصور اي يتعدى ك
ان يحدث صورة هذا التاليف وما يؤلف منه اياه فيكون حالا فافرد
من التصور مطلق التصور ولا محذور فيه او يجعل قوله يتعدى اعتراضا وفاعل
يتعدى ضمير القائل المفهوم من كلام الشيخ وخبر المبتدا قوله ان يحدث السابق
قوله والتصديق هو ان يحصل الخ او يقال الاسناد يتعدى الى التصور مجازي
والمقصود ان اللفظ الذي مدلوله مفهوم تصوري يتعدى الخ وهذا اولى
وفي كل من العبارتين تسامح حيث حمل الحدوث والحصول على التصور والتصديق
وانما يحمل عليهما الصورة الحادثة والى صلة كما قيل في تعريف العلم بحصول
الصورة انما مطابقة لما يدل من قوله نسبة هذه الصورة الى الاشياء
انفسها اي الى نفس ما هي صورة له اي الى الواقع وذكر الجمع نظرا الى المواد فان
قيل هذه الصورة اشارة الى صورة تالف البياض مع العرض لا الى
صورة التالف الجزئي مطلق لا يناسب ذكر الجمع في المنسوب اليه نظرا الى المواد
قلت بل هي اشارة الى مثل صورة تالف البياض مع العرض وهو مقصود
الامر الى قوله والتصور في مثل هذا المعنى واراد بالتصديق الادراك
الذي يلحقه الحكم وعلى هذا يكون الحكم خارجا عن التصديق لا محالة ويكون التصديق
عبارة عن ادراك النسبة الحكمية ان اريد باللحوق العروض له اولا وبالذات فان
الحكم انما يعرض لها اولا وبالذات ثم بواسطتها يعرض للطرفين وان اريد به
العروض له مطلقا اعم من ان يكون اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض يكون
للتصديق فردان ادراك النسبة معروضا للحكم وادراك الطرفين معروضا
للحكم واما ادراك كل منهما معا او ادراكهما معا معروضا له فلا لان هناك
عروضا واحدا للنسبة بالذات وبواسطتها للطرفين لا عروضين فلو كان

الجزئي

كل منهما

كل منهما معروضا يكون له بالنسبة الى كل عروض وليس كذلك قال قدس سره في
حاشيته لشرح المطالع والشمسية وانه يعرض ثانيا وبالعرض للمجموع وفيه ان الحكم
لا يعرض للمجموع لذاته بل للنسبة كما صرح به في هاتين الحاشيتين والا فبالواسطة فان ذلك
انما هو للطرفين فلو كان يعرض للمجموع ايضا يكون هناك عروض آخر لان لكل معروض
عروضا على حدة وليس هناك الا عروض واحد للنسبة بالذات وللطرفين بالواسطة
فلا يكون المجموع معروضا فليتامل وينبغي ان يعلم ان ليس المراد بالعروض هنا مثل
عروض الاعراض لمحالها اذ لم يعرض الحكم لتصور النسبة ولا لتصور الطرفين بهذا
النوع من العروض بل المراد ما يشبه ذلك العروض وهو ان يتعلق بها بحيث
تكمل هذه التصورات بسببه بل الحقيقة ان الحكم اذعان وقبول للنسبة
وتصور النسبة في التصديق ليس على نحو تصور الطرفين لان الطرفين ح ملحوظان قصدا
واما النسبة فهي آلة لملاحظتهما فبعد تصور الطرفين اذا دخل الطرفين في الالتفات
واذا لحق به الحكم اذ ذاك دخل النسبة في الانكشاف وحال الطرفين ايضا واتحد
الادراكات ح وصار مذهب الامام بل مذهب الحكماء ايضا ولم يبق منهم نزاع
معنوي لان قولهم ببساطة التصديق وجعل التصورات الثلث خارجا معناه
ان التصورات الثلث التي قبل الاذعان والقبول شرط للادراك البسيط الذي
هو حال الادراك حصلت عند الاذعان والقبول وقول الامام بالتركيب وجعل التصورات
شطرا معناه ان تلك الحالة الادراكية التي ذكرناها من حيث انها متعلقة بتلك الامور
وينكشف بها الحال امر مركب منها هذا ما وجدت الوجدان شاهدا عليه وبعد ما وجدت
كذا نقل لي من بعض فضلاء الزمان انه حقق هذا المقام على وفق ما وجدته وحمل
تقسيم العلم الى ادراك لا يلحقه حكم والى ادراك يلحقه حكم على مذهب مستحدث في التصديق
ذهب اليه بعض المتاخرين لما زعموا ان الحكم بمعنى الايقاع او الانتزاع فعل من افعال

كمل

النسبة م

النفس فلا يكون ادراكا فجعلوا الحكم خارجا عن التصديق وعن ان يكون قسما من العلم
والحق ان الحكم بمعنى الاسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا فعل من افعال النفس وهو الذي
ذهب الامام الى انه فعل من افعال النفس لا ما جعله جزءا من التصديق الذي جعله احد
قسمي العلم وينبغي ان يكون للحكم عنده معنيان احدهما ما فسر باسناد امر الى اخر
ايجابا او سلبا وهو فعل اذا كان عبارة التعريف محمولا على ظاهرها والثاني ما جعله
جزءا من التصديق ويجب ان يكون ادراكا ولا شك في ذلك انه لم يفسر الحكم في كتبه
الا بما يدل على كونه فعلا لان جعله جزءا من التصديق دليل على ان له معنى اخر كيف
وبطلان كون المركب من الشيء وما هو مباين له مندرجا تحت ذلك الشيء مما لا يخفى
على من له ادنى معرفة فكيف يخفى على مثله واما الثاني فلانه لو قال ان الحكم الذي هو جزء
التصديق الذي هو احد قسمي العلم فعل من افعال النفس اي الامام لكن لم يوجد ذلك القول منه
واما الحكم بمعنى ايقاع النسبة وانتزاعها اي اذعان النفس وقبولها للنسبة واقرارها الاكثر
بان النسبة مطابقة لما عليه في نفس الوجود فهو نوع من الادراك ولا يحصل التصديق
بدونه واذا حصل فقد حصل اتفاقا فاصل من ههنا ذهب الحكماء الى ان التصديق
هو وحده والامام الى انه المجموع المركب منه ومن الطرفين والنسبة والاولى مذهب
الحكماء لكون كل من القسمين متميزا بطريق مكتسب منه وقد عرفت مذهبهما
فعلى هذا اي على ما ذكرنا من ان المراد بالنسبة الثبوتية بحيث تتناول النسبة الحملية
والاتصالية والانفصالية يكون المراد بقوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات وبقوله
ومع الحكم عليه باحدهما من غير ان يلحقه حكم ومع لحوق الحكم ليتناول الحكم الحملي والاتصالي
والانفصالي لا ما يتبادر من ظاهر العبارة من اختصاصه بالحكم الحملي وينتقض في قسم التصور
اذ يصدق على تعقل كل من الطرفين والنسبة تعقل الشيء وحده اي تعلق التعقل
بذلك الشيء وحده اي لا مع نسبة اما في قسم التصديق فيشكل في النسبة لانه اذا كان

لا يكون العبارة محمولة على ظاهرها
اذ يلزم الاختصاص بالحملي ط
وبداهة

معنى

معنى قوله من غير حكم عليه من غير ان يتعلق بنسبة يكون معنى قوله مع الحكم عليه مع
التعلق بنسبة ولا شك انه لا يتعلق بنسبة النسبة بل بنفسها ولا يخلص الا بان يجعل
المعنى في التعقل لا في متعلقه فلا يكون على نسق ما ذكر في قسم التصور وبالجملة لا يخلو
الكلام عن اضطراب فلا يظهر وجه التعبير عن لحوق الحكم للمتعلق بالحكم على المتعلق
على انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعلق والاظهر في العبارة ان يقال
لا يصدقان على التعلق ولا يرتفعان عنه اما حذف الجار والمجرور من الاول بقرينة
الذكر في الثاني فانما يكون حسنا اذا كان من جنس المذكور في الثاني وليس كذلك
وجعلهما من قبيل التنازع في المفعول بواسطة الجار مع اختلاف الجار محل تامل
لكن الامر فيه سهل لانسياق الذهن الى ما هو المحذوف في الاول وان لم يكن من
جنس المذكور في الثاني ولا بعد ان يجعل الحذف للتعميم وما ذكر من انفصال الحقيقي
كما قال قدس سره مبني على ان لا يكون الحكم تعقلا حتى اذا كان تعقلا يرتفعان
عنه فان قيل لا نم ذلك لصدق تعريف القسم الاول عليه اعني التصور الساذج قلت
لم يجر في تعريف التصور الساذج ان يكون من شانه لحوق الحكم له لم يكن تعريفه
مانعا لان الحكم عندهم ليس من افراده وقد دخل في تعريفه وان اعتبر فيه ذلك اشدا
ارتفع القسمان عن الحكم فلا يصح الانفصال الحقيقي الذي لا بد منه في التقسيم
ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين فان قيل يلزم خروج تصور النسبة الذي
لحقه الحكم ان اريد باللحوق والعروض العروض اولا وبالذات وتصور الطرفين
معا ان اريد به العروض ثانيا وبالواسطة وتصور كل من الطرفين والنسبة ان
اريد به العروض بالذات او بالواسطة واذا خرج شيء من تعريفهما التقسيم دخل
في تعريف الاخر ضرورة كونها على طرفي النقيض قلت لا يخلص الا بما حققناه من
معنى العروض فان تصور النسبة والطرفين اذا كان تصورا على حدة لم يعرض له اخر

يحتمل ... فلا مشاحة
تعرف ثم ... عندهم
وان اصطلح على ... اصطلاح
الكلام على ... ان اعاده

شيئا واحدا فهو داخل في تعريف التصور اذ لا لحوق لحكم به بالمعنى الذي ذكرناه
واذا لحقه الحكم وصار معه شيئا واحدا فقد يدخل في التصديق فليتأمل
ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا فان قيل هذا تكرار اذ ذكر
انه لا يلزم خروج تصور كل من الطرفين الخ قلت لا نم بل ما ذكره اولا دفع توهم نشأ
من قيد وحده في جانب التصور وما ذكر هنا دفع توهم نشأ من قيد ذكر في جانب
التصديق فلا تكرار ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على كسب وفكر فان قيل
الاولى تقديم النظري على البديهي لان الافتقار الى النظر والتوقف عليه المأخوذ
في تعريف النظري وجودي والمأخوذ في تعريف الضروري عدمه والوجود في التصور
مقدم على عدمه وكون الضروري مقدما على النظري بحسب الوجود اذ لا نظري الا وهو
يحتاج الى ضروري يستحصل منه اما بلا واسطة او بها ونما لا يعاد له قلت
مفهوم الافتقار الى شيء والتوقف عليه معلوم لا يستفاد من التعريف حتى يقدم
المشتمل عليه على المشتمل على عدمه فتقديم الضروري اولى نظرا الى ما ذكر وقوله لا يعادله
مسلم لكن لا انه اقوى لا لا انه دونه على معنى ان البعض من كل منهما فان قيل
لا معنى لقوله كل منهما ينقسم الى ضروري ونظري الا ذلك قلت لا يلزم من التقسيم وجود
الاقسام لجواز ان يكون بحسب العقل واحتمالا حكم في التقسيم لانه يحصل الاقسام المعقولة
هنا سواء الحكم لانه يستدل على ما ذكر من انقسامها فليتأمل مثال التصور الضروري
تصور الوجود والعدم عبارة المتن هكذا كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا يبعد حملها على مثال التصديق البديهي
الذي يفهم من التقسيم اعني تصور الشيء مع الحكم عليه نفيا واثباتا مع التنبيه على مثال
التصور البديهي بناء على ان الوجود والعدم هو النفي والاثبات عنده من لا يثبت
الحال فكانه قال كتصور الوجود والعدم والحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان

لكن

تحصيل

فاو هو وعلى معنى

[illegible]

لكن وضع الظاهر موضع المضمر تنبيها على اتحادهما ردا على مثبتي الاحوال ووجه
التنبيه انه لم يقل كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان كما قال
في مثال التصديق النظري العلم بوجود الصانع بل فصل بعض اجزائه وصرح
بلفظ التصور وفي ذلك اشعار بان الحكم من اجزاء التصديق كما هو مذهب الامام
لا خارج عنه كما يتوهم من ظاهر العبارة وحمل عليه الشارح وقد تفردت في توجيه
عبارة المتن بهذا ومن لم يتنبه له زعم انه قصد بقوله كتصور الوجود والعدم
مثال التصور وبقوله والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثال
التصديق فورد عليه ان القول بان التصديق هو الحكم انما هو مذهب الحكماء واما
التصديق المستفاد من التقسيم فهو التصور مع الحكم فاعتذر عنه الشارح بما اعتذر
وقال شارح آخر انه عبر عن التصديق بما هو عمدة فيه تجوزا والتكلان على التوفيق
وفي تعريف التصديق البديهي الخ لا اختصاص لهذا النظر بتعريف التصديق
البديهي لانه كما يرد على عكس تعريف التصديق البديهي يرد على طرد تعريف النظري
ضرورة انهما متقابلان لا يجتمعان على علم ولا يرتفعان عنه وقيل انه غير وارد على
تعريف التصديق لا على مذهب الحكماء ولا على مذهب الامام ومن تابعه اما على
مذهب الحكماء فلان المراد بالاحتياج وعدمه في التعريفين هو الاحتياج الكامل
اي ما هو بالذات لا مطلقا لتناوله ما هو بالواسطة اذ المطلق ينصرف الى الكامل فاذا
كان الحكم لا يحتاج في حصوله الى النظر فالتصديق بديهي عندهم وان كان في تصور الطرفين
احتياج اليه واما على مذهب الامام ومن تابعه فلان مثل هذا التصديق نظري عنده
يدل عليه استدلاله في كتبه ببداهة التصديق على بداهة تصور الطرفين كذا ذكره بعض
المحققين في شرح المطالع فان قيل هكذا قال قدس سره في حاشيته لشرح الرسالة الشمسية
واما على مذهب الامام فقد قوي هذا الاشكال مع انه وافق في حاشية شرح المطالع

معنى التصديق كما قال الشارح
هو مطلق العلم ويراد بالتصديق ...
[illegible]
ان التصديق عبارة عن ... الحكم فاذا
كان مستغنيا في ذاته عن النظر كان
... داخلا في تعريفه لانه لم يتوقف
... الى نظر ... سواء الاد ما ذكر
... على الطرفين
[illegible]

لشارحه قلت لعل حكم مقوه الاشكال هناك بناء على انه لم يعلم منه الخلاف في البديهي
والنظري والظاهر عدم الخلاف وما ذكر في شرح المطالع انما هو في مقام المنع وما استند
به من الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة التصور يحتمل ان يكون مراده ان هذا
التصديق حاصل لمن ليس من شأنه الكسب فيكون التصورات التي هي اجزاؤه بديهية
لانها سابقة عليه لا ان كل تصديق بديهي يكون تصوراته بديهية وموافقته قدس سره
في حاشية شرح المطالع لشارحه مع القول في حاشية شرح الرسالة بتوجه الاشكال يؤيده
وقد يقال في دفعه عن مذهب الامام ان التصورات بديهية عنده لا يجري فيها الكسب
بل ما يحصل منه يحصل بالبديهة وما لم يحصل منه بالبديهة لا يحصل اصلا فان قيل الاختصاص
للنظر المذكور بالتصديق لوروده على نفي التصور طردا وعكسا في تصور النسبة الحكمية قلت
لا دليل يدل على ان مثل هذا التصور بديهي عندهم بخلاف التصديق فانهم عرفوا التصديق
البديهي بما يكون تصور الطرفين وان كان بالكسب كافيا في الجزم فلا يمكن للشارح بيان
النقض به وقياسه على التصديق محالا لا يخفى الا فان قيل الاحتياج المأخوذ في
التعريفين اما ان يعتبر بالذات اولا وعلى كل تقدير يرد الاشكال على تعريف قلت
فقد بالذات في تعريف التصديق دون التصور فلا اشكال لكن لا يخفى ان ذكر الاحتياج
هنا في التعريفين على نسق مع ان المعتبر في احدهما المقيد دون الآخر غير مناسب بل
المناسب التصريح بالمراد   والاولى ان يقال التصديق البديهي ما في ذكر الاولى
دون الصواب مع انه لم يجب عن النظر المذكور اشعار بان النظر المذكور يمكن
دفعه وقد ذكرناه لكن الاولوية انما هي بالنظر الى مذهب الحكماء دون مذهب الامام
ومن تابعه بل لا يبعد ان خالف الحكماء في البديهي والنظري من التصديق كما نقلنا
من شرح المطالع والا فالاولوية على المذهبين فان قيل الاقتصار في النظر على
تعريف البديهي وابقاء تعريف النظري بحاله ليس بسديد اذ يلزم تداخل القسمين اذ

لكنه ليس بفاعل بنفس الا و
ط

اذ التصديق البديهي على هذا هو الذي لا يحتاج في حصول الحكم الى نظر ولا ينافيه
الاحتياج الى النظر في تصور الطرفين والتصديق النظري هو الذي يحتاج الى النظر
في الجملة فيصدق التعريفان على مثل هذا التصديق قلت انه لم يقصد الاقتصار حتى
ذكر من النظر والسعي على البديهي بل اراد ان في التعريفين نظرا فالاولى تغييرهما بان
ذكر النظر والسعي في احدهما واحال الآخر على المقايسة لظهور انهما متقابلان فيعلم
ذلك منه   الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة اراد بالجزم الحكم المتناول للعلم
والاعتقاد والظن لا ما هو المتبادر منه وهو ظ   بعد تصورهما لا بد في التصديق
من تصور النسبة الحكمية لا بوجه ما مثل ان يتصورها بنسبة او بشيء او غير ذلك بل
بخصوصها فان تصور الطرفين على اي وجه وقع لا بد في التصديق من ملاحظة
ارتباطهما متصورين على هذا الوجه وهي تصور النسبة بينهما بخصوصها والا فقطعه
على ذكر الطرفين مشعر بان تصور النسبة لا يكون كسبيا اصلا بل هي بديهية البتة
وليس ببعيد ان اراد انها في ذاتها لا يحتاج الى الكسب وان جاز احتياجها الى
الكسب بواسطة الطرفين او احدهما فانا نجد من انفسنا انا متى حكمنا من ملاحظة الارتباط
بين كل شيئين تصورناهما على الوجه الذي تصورناهما من غير احتياج الى الكسب في
نفس ذلك الارتباط وان كنا نحتاج اليه في تصورهما او تصور احدهما وقال
قدس سره في حاشية لشرح الرسالة من انها قد تكون كسبية فمبني على ما اشرنا اليه
من تخصيص الاحتياج بما هو بالذات في جانب التصديق دون جانب التصور
فتصور النسبة كسبي اذا كان الطرفان كسبيين او احدهما لا بمعنى الاحتياج بالذات
الى الكسب   عند تصور طرفيه قال قدس سره في حاشية شرح الرسالة في نظر اللازم
البين لا بد في الجزم من تصور النسبة قطعا فاما ان يقال المراد ان تصوره مع
تصور ملزومه وتصور النسبة بينهما كاف في الجزم واما ان يقال بتصورهما تقتضي

على الوجه الذي يتصورهما

التصديق

تصور النسبة والجزم معا انتهى كلامه ولا خفاء في كون الثاني اخص ولم يجزم باحدهما
لعدم اطلاعه على ما يدل على مرادهم جعل التصديق في التقسيم تعقل الشي مع
الحكم عليه باحدهما فان قيل قد اخذ الشرط والجزاء بناء للظهور ان الترتيب انما هو على
هذا الوجه ولا مدخل لشي من الشرطين في ترتيب الجزاء على غير هذا الوجه قلت المراد
بقوله ان معه جعل التصديق في التقسيم كذا انه جعله كذلك في الواقع وفي اعتقاده
وبما ذكر في جزء الجزاء انه جعله في عبارة الكتاب كذلك فيصح جعل الاول سببا
للثاني قال بعض المحصلين يمكن ان يجعل قوله وجعل الا كلاما على حدة كانه جواب سوال
وفيه نظر اما اولا فلان الاستيناف لا يكون بالواو واما ثانيا فلان الجزاء لو كان
قوله ذكرنا لكان ذكر قوله وجعل الخ الا في الشرط لا مدخل له في الشرط وسببيته والسببية
للجزاء ولا بد ان يكون الشرط الذي دخله لما سببا للجزاء فليتامل واما الثاني
فلانه لو كانت التصورات الخ قيل استحالة نظرية كل من كل منهما معا مبنية على امتناع
اكتساب كل من التصورات والتصديقات من الآخر كما تقرر عندهم لكن لم يقيموا لما تقرر
البرهان عليه فان تم والا فلا مع ان الكلام في جانب التصور تم بدون ذلك
ايضا لما فقدنا شيئا منهما اي كل منهما حاصلا لنا بلا نظر فيه عدم التقيد بما ذكر يكون ع
يدل على الكامل منه بناء على ان ما يحصل بغير النظر كانه لم يكن مفقودا البتة شكل مما لا يحصل
الا بتجربة او احساس او حدس او توجه عقل الى غير ذلك من الامور التي قد يتوقف
حصول الضروري عليها اذ البداهة لا تستلزم الحصول اما في موضوعات
اطلاق الموضوعات على مبادي الفكر اما لكونها محال الفكر او لكونها متعلق العلوم
التي لها مدخل في الاكتساب او لكونها محال الاستناد وهو الظاهر من عبارته اي
استنادا كائنا في موضوعات متناهية او غير متناهية فان العلم مستند الى معلوم
فاذا استند اليه علم آخر يكون مستندا الى معلومه ايضا لان المستند الى المستند الى الشي

مسه

مستند الى ذلك الشي لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى فان قيل جعله
دليلا لامتناع حصول ما لا يتناهى في العقل مصادرة لانه عينه لا يعقل الحصول
غير الاحاطة وهي ههنا تستلزم كون غير المتناهي متناهيا اذ المحاط لا يكون
الا كذلك ضرورة فالاستحالة هنا ظاهرة بخلاف حصول ما لا يتناهى في العقل
فان الاستحالة فيه انما هي باعتبار استلزامه للاحاطة المستلزمة للاستحالة المذكورة
فلا مصادرة لانا نقول هذه مغالطة لان الاحاطة المستلزمة لكون المحاط بها
متناهيا هي احاطة الجسم وما يشتبهه من المتناهيات بجسم آخر لا احاطة الذهن بالمعلومات
فانه لا حاصل لها الا كون الحاصل فيه هو الجميع فيلزم ما ذكرنا من المصادرة
وكيف لا ولو كان المحاط بهذه الاحاطة لا يكون الا متناهيا ضرورة كيف
يمنع منها بعد بطلان هذه الاحاطة اذا كانت على سبيل التعاقب قلت لا نم
ان حصول ما لا يتناهى في العقل عين احاطة الذهن بما لا يتناهى فان الحصول
صفة ما يحصل في العقل والاحاطة صفة الذهن فيجعل استحالة احدهما دليلا
على استحالة الآخر ولا محذور فيه ونظيره ان يقال لمن يعلم كبر حجم جسم ويعلم
ضيق مكانه بحيث لا يسع ذلك المقدار امتنع حصول ذلك الجسم في ذلك المكان
لامتناع ان يسع ذلك المكان ذلك المقدار فانه لو لم يعلم ضيق ذلك المكان
بالنسبة اليه لم يعلم امتناع حصول ذلك الحجم فيه فيستدل عليه بامتناع ان يسعه
ذلك لضيقه فيقال حصول ذلك الجسم في ذلك المكان حصول حجم فيما لا يسعه
وحصول الحجم فيما لا يسعه ممتنع فحصول ذلك الجسم في ذلك المكان ممتنع
فانه عرض من عوارضه المراد بالعرض هو الخارج عن الشي المحمول عليه ووجه الشي
هو المحمول عليه الذي يجعل آلة لملاحظته وهذا كما تصور في العرضي تصور في
الذاتي فلا وجه لتخصيصه بالعرض انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف اكتساب

ونظيره ان يقال يمتنع ان يحصل الجسم الذي علم كبر حجمه في المكان الذي علم ضيقه وانه لا يسع ذلك المقدار لامتناع ان يسع ذلك المكان ذلك المقدار فانه لو لم يعلم صيق ذلك المكان لم يعلم امتناع حصول ذلك الجسم فيستدل عليه بامتناع ان يسعه ذلك لضيقه ع

تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقته معرفة وهو ممنوع فهذا منع لما تقرر عندهم من ان
معرفة حقيقة الشيء الكسبية انما هو بالحد التام وهو يعرف الاجزاء بحقائقها اعني الجنس
والفصل القريبين وان الرسم لا يفيد معرفة حقيقة الشيء بل يفيد تميزه عن اغياره لكن
للمانع ان يمنع في ذلك بناء على احتمال ان ينتقل الذهن من خاصة الشيء الى حقيقته الى ان
يبين بالدليل امتناعه ومع ذلك يرد عليه ما قال قدس سره وهو قوله هذا لا يجدي طائل
لان ذلك الوجه ان كان متصورا بالكنه كان الدور او التسلسل لازما وان كان متصورا بوجه ما
لزم التسلسل في تصورات الوجوه انتهى كلامه قوله كان الدور او التسلسل لازما لان وجه الشيء
لا بد ان يعلم اولا لتمكن ان يجعل آلة لملاحظته فيعلم ذلك الجزء والمفروض ان كنهه
كسبي فلا ينتهي الاكتساب بتصور الشيء بل يلزم الدور او التسلسل قوله وان كان متصورا
بالوجه لزم التسلسل في تصورات الوجوه لما ذكرنا من انه لا بد ان يعلم الوجه اولا ثم يعلم
الشيء به فيلزم توقف تعقل كل وجه على تعقل وجه الوجه وهكذا الى ما لا يتناهى وهو
محال مستلزم لمحال آخر وهو ان ما يعلم لا بذاته بل بامر صادق عليه لا يمكن ان يجعل آلة
لملاحظة ذلك الغير بل ذلك الوجه لان المعلوم يكون ملحوظا قصدا والوجه يجب ان لا يكون
ملحوظا قصدا اذا جعل المعلوم بالوجه حينئذ هو كذلك آلة لملاحظة الغير يكون ملحوظا
قصدا ولا يكون ملحوظا قصدا هف فان قلت الدور محتمل فلم اكتفى بذكر التسلسل قلت
لانه فان المفروض ان ذلك الشيء ليس معلوما ونريد تحصيل العلم به فلا يحتمل العود اليه
واما في مراتب الوجوه فلانه جعل ما يعقل به الشيء الذي يعقل ذلك الشيء غير معقول وفيه نظر
لان غايته انه محال وكل دور كذلك فان كون معلول الشيء علة له ايضا كذلك
فالمحتمل احد الامرين كما في الشق الاول وان كان المراد تصور الشيء بوجه ما نختار
ان الكل ضروري قولك لو كان الكل ضروريا لما افتقرنا الى شيء وهو بط قلنا لا نم بطلانه
انما المفتقر لنا تصور الشيء بحقيقته اما التصور بوجه ما فلا فعلم بما تقرر ان هذا جواب

يمنع بطلان التالي وقوله اذ كل شيء يتوجه اليه العقل سند للمنع لا دليل على ضرورية
الكل بوجه ليرد بالمنع بناء على انه لا يدل الا على ان كل شيء وجها ضروريا لا على ان
تصور وجوه جميع الاشياء بديهي فلا فائدة يعتد بها في الدليل لا يجدي نفعا في دفع المنع فضلا
عن ثبوت مدعاه في الباب بانه لا يصلح للسندية لانه اعم والسند يجب ان يكون
ملزوما للمنع فلا بد ان يكون مساويا او اخص فاذا كان اعم من المنع لا يصلح للسندية
وانما قلنا انه اعم لانه يجامع اندفاع المنع بان كل شيء يتوجه اليه العقل متصورا
بوجه ما بديهة ويحتاج الى الكسب في بعض وجوه الاشياء فان قلت هل لهذا
السند وجه صحة قلت وجيه نعم اذا اريد تصور جميع وجوه الاشياء من حيث هي
وجوهها وآلة لملاحظتها واما تصور جميع وجوهها لا من هذه الحيثية فهو من قبيل
التصور بحقيقته والكلام في التصور بوجه ما وتصور جميع وجوه الاشياء من حيث
هي وجوه لها وآلة لملاحظتها لا يحتاج الى النظر انما المحتاج الى النظر ما هو ملحوظ
بالذات هذا انما هو على تقدير ان يراد بجميع التصورات بوجه ما تصور جميع وجوهها
على ما هو المناسب لما هو بصدده من ان التصورات ليست كلها كسبية ولا بديهية
فان قلت ما كان ملحوظا بالذات اذا كان نظريا لا يمكن ان يجعل آلة لملاحظة شيء
ما الا بعد تحصيله بالنظر او لا فكيف يكون ضروريا قلت ذلك مسلم لكن ذلك الاحتياج
ليس من حيث هو وجه الشيء وآلة لملاحظته بل من حيث انه ملحوظ في نفسه فتحمل بقرينة
سياق الكلام قوله كل شيء يتوجه اليه العقل على ما يتوجه اليه العقل لا بالذات
بل على وجه يكون آلة للملاحظة وقوله فهو متصور بوجه ما على انه متصور نوعا من
التصور وهذا وان كان تكلفا لكن ارتكابه ضرورة او يقال المراد ان كل شيء فهو
متصور بديهة لانه بجميع وجوهه بديهي ولا ان تصور جميع وجوه الاشياء بديهي
وح يكون قوله اذ كل شيء يتوجه اليه العقل فهو متصور بديهة مساويا للمنع وهذا

بوجه ما

[illegible]

اظهر كما ذكرنا او لا يمكن الحمل عليه لا مناسبته ما هو بصدده كما ذكرناه   فان قيل
يعني بالتصور العلم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما الظاهر انه اراد به احد المجوزين لا على
التعيين على ما يدل عليه جوابه لا ما يتبادر من ظاهره لانه الجواب الحق الذي اختاره
او يعني المجموع بان يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اي يعني جميع التصورات
التي هي تالي الشرط الذي ادعي بطلان ضروريته وكسبيته ليلزم كون البعض منه
ضروريا والبعض الآخر نظريا جميع التصورات الذي بعضها متصور بوجه ما و
بعضها متصور بحقيقته بحيث يشمل الكل وتوجه الجواب عنه باختيار ضرورية الكل على
ما كان كنهه نظريا جاز ان يكون بديهيا بوجه يكون كنهه ذلك الوجه بديهيا فيكون جميع
الاشياء بديهيا بعضها بالكنه وبعضها بالوجه وانت خبير بان الكل الذي بنى عليه
المجيب جوابه ليس هو الكل الذي ذكره في الدليل المترتب عليه قوله والا لما فقد تا شيء
لانه ترتب على كل التصورات مطلقا بحيث لا يخرج عنه شيء اصلا واما الكل الذي
اختاره في الجواب فلا ترتب عليه ذلك لامكان ما ذكره السائل من اختيار ضرورية
الكل فلا يكون ذلك الجواب صحيحا اذا كان محمولا على ما دل رده لكن لا يخفى انه يمكن حمل عبارة
المجوابين على الجواب الحق بل الظاهر منها ذلك   واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون
الكل كسبيا يكون القضايا المذكوره في بطلان هذا القسم كسبية ايضا وهذه الشبهة يمكن
ان يجعل مناقضة وهي منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل او منع كل منها وهي
توجه المنع بان هذه القضايا على تقدير نظرية الكل كسبية فيمكن تطرق المنع اليها فهو
ان منع بداهة مقدمة منها فلا يكاد يتوجه لانه منع لما لم يدعه الخصم وان منع صدقها
فان منع الصدق او معلوميته في نفس الامر فلا يمكن للمعلل التفصي عنه بل لا فائدة لازم
لانه لم يبين بعد مقدمة معلومة لم تتوقف على نظر وان منع صدقها ومعلوميتها
على التقدير كما هو بالجواب المذكور او لا اعني قوله اجيب واجيب ان يجعل نقضا

مقدم

اصوليه

وهو منع مقدمة لا بعينها من مقدمات الدليل وهو ان يقال ليس دليلك صحيحا بجميع مقدماته
لاستلزامه محالا او تخلف المدلول عنه في صورة كذا ولا بد ان يبين ذلك بالدليل فيصير
مستدلا والمعلل سائلا فلان منعا اي مقدمة من مقدمات تعين المنع وتوجه النقض
هنا من قبيل الاول وهو استلزام دليله محالا بيانه انه لو صح دليلك بجميع مقدماته
يلزم الدور او التسلسل لان القضايا المذكورة فيه نظرية على هذا التقدير اي النظر
فيستند كل منها الى غيرها فيلزم الدور او التسلسل فيجاب بمنع لزوم الدور او
التسلسل فان احتياج النظري على التقدير الى النظر ممنوع او يقال ان هذه القضايا
مكتسبة على التقدير فيتوقف الاحتجاج بها على ان لا يكون كسبه عليه لانا على
تقدير كسبيتها عليه يلزم الدور او التسلسل فيجاب بمنع توقف الاحتجاج بها على
عدم كسبيتها عليه لان الاحتجاج بها لا يتوقف الا على صدقها ومعلومية صدقها
في نفس الامر وهي لا تنافي كسبيتها عليه قولك لانا على تقدير كسبيتها عليه يلزم
الدور او التسلسل ممنوع لان الكسبي على التقدير لا يحتاج الى الكسب انما المحتاج اليه
الكسبي في نفس الامر وهذا هو الجواب المذكور في الشرح ثانيا وهو قوله ويمكن
دفع الاعتراض بوجه آخر   لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر وهو عدم معلومية
هذه واذا كان اللازم الذي هو عدم معلوميتها منتفيا يلزم انتفاء الملزوم
وهو كسبية الجميع   قلت لا نم انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر قال قدس سره
في حاشية لشرح المطالع ما حاصله ان المعلومية مقتضيا في الواقع بلا مانع
منها والا لم يكن معلومة فهي واقعة اذا على جميع التقادير التي لم يكن معه مانع منها
لوجود مقتضيها مع ارتفاع ما يمنع عنها عليه فعلى تقدير فرض انها لم تكن معلومة
عليه مانع منها فيكون عدم معلوميتها لازما لهذا التقدير لان المانع من الشيء
ملزوم لعدمه   اجيب بان هذه القضايا معلومة الا انه يخدش الجواب الاول

القضايام

وزعم عدم تمام اجاب بهذا الجواب وقد علمت انه تمام ايضا بما نقلناه والفرق
بينهما ان الترديد في الاول في معلومية تلك القضايا على التقدير وعدمها عليه
والترديد في الثاني في انه هل يكون التقدير واقعا في نفس الامر او لا فان وقع
فيها يكون القضايا المذكورة المعلومة في نفس الامر معلومة على ذلك التقدير
فثبت المدعى وان لم يكن واقعة في نفس الامر ثبت المدعى لانه هو بطلان التقدير
وعدم وقوعه في نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض بوجه آخر ظاهر الكلام مشعر
بان هذا دفع لما ورد في الجواب الاول وليس كذلك بل الاول جواب عن المناقضة
وهذا عن النقض والعبارة المذكورة في تقرير الشبهة المذكورة صالحة لان يحمل على
كل منهما في الحقيقة ليست شبهة واحدة بل اثنتين لهما منشا واحد هو تقدير نظرية
الكل فجعلها كانها شبهة واحدة واجاب عنها بجواب عن كل احتمال فلزومها
مسلم وامتناعها ممنوع لنا ان بين متناهيها بان التصورات والتصديقات لو كانت
باسرها نظرية امتنع حصول واحد منها لان النظري لا يمكن حصوله بلا نظر ولا يحصل
واحد منها في تلك السلسلة لان يحصل مبدا النظر ما لم يعلم ومعلومية الجميع متاخرة
عن النظر فلا يمكن نظر فلا يمكن حصول نظري فحصول العلم المطلوب متوقف على
حصول ما لا نهاية له من امور يمتنع حصول كل منها فحصوله مستحيل اشد استحالة
وهذا الذي ذكرناه هو بعينه ما ذكر في اثبات الواجب وقد علمت ان ذلك ما يقبول
فلا بد ان يتعلق ذلك بالقبول ايضا وانت خبير بعدم توقفه على حدوث النفس بل يتم
على تقدير قدمها ايضا فهو الاولى في الجواب وان اردتم به احاطة الذهن
بما لا يتناهى دفعة واحدة لنا فان قيل هذا ترديد غير حاصر لان لها ثالثا هو الاحاطة
به في زمان متناه غير الدفع فحيث ذلك قلت لا منع في اختياره لانه والشق الثاني
مشتركان في كون لزومها في حيز المنع فاحاله على المقايسة على الشق الثاني في الابطال

منهما

المراد

المراد بالدفع هو الزمان المتناهي مطلقا مجازا بقرينة المقابلة لغير المتناهي كان الزمان
المتناهي وان كان منقسما دفعي بالنسبة الى غير المتناهي ولو قال بدل قوله دفعة واحدة
في زمان متناه لا يحتاج الى اعتذار لانا نقول نحمل الدفعي بمعنى الآني خارجا
فان قيل القسم الثالث وان كان مقصورا عقلا لكنه غير واقع بناء على ان ما يتوقف
عليه الشيء اذا كان وجوديا خارجيا يكون منحصرا في الفاعل والشرط والمعد
والاولان يجب تجامعهما مع الموقوف والمعدات يمتنع اجتماعها مطلقا فالموقوف عليه
الوجودي الخارجي اذا كان غير متناه منحصر فيما يجب حصوله مع الموقوف وفيما يكون
حصوله في ازمنة غير متناهية فلذلك لا يعتبر القسم الثالث قلت الموقوف عليه
الوجودي الخارجي لا ينحصر فيما ذكرت بل هناك امر آخر هو محال المعدات كالادراكات
التي هي محال الانتقالات التي هي المعدات ولا يمتنع اجتماعها مع الموقوف
ولا يجب تجامعها معه ايضا قال الاولى ان يردد هكذا ان اراد ان حصول المطلوب
متوقف على استحضار ما لا نهاية له مجامعة مع المطلوب فالملازمة ممنوعة و
ان اراد انه متوقف على استحضارها على هذا الوجه فالملازمة مسلمة وبطلان
التالي ممنوع لجواز الاستحضار على سبيل التعاقب وذلك لا يكون محالا عندهم
معدات للاحقة القول بانها معدات قول مجازي فانها محال المعدات
التي هي الحركات الفكرية الواقعة فيها ولهذا قال لا يجب بقاء الاسباب
المعدة مع المسبب ولم يقل يمتنع اجتماعها معه مع ان المعد كذلك او لانه لا يحتاج
في الجواب الا الى نفي ما ادعى الخصم وانه يدعي اللزوم فالجواب هو منع اللزوم
واما بيان امتناع الاجتماع فهو نفي الاعم مما يقول الخصم وذلك غير محتاج اليه
وانما قلنا ان المعد يمتنع اجتماعه مع ما هو معد له لان المعد هو الذي يوجب
الاستعداد للشيء واستعداد الشيء ان يكون الشيء معه بالقوة القريبة او البعيدة

فيمتنع ان يجامع وجوده بالفعل

والعلوم التي هي مبادي النظريات قد يجتمع مع ما هي مبادئه فلا يكون معدات حقيقة
لا يقال يمكن امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر فان قولنا
لم يبين ذلك اصلا فكيف يقول بينه بطريق آخر قلت اراد انا كما بينا استحالة لا تناهي
بطريق التفصيل باستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى يمكن استحالة الاحاطة بما لا يتناهى
بطريق آخر لكن الاظهر في العبارة ان يقال يمكن استحالته ايضا بطريق يدل
على استحالة لكن الامر فيه هين يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث
النفس لا انه يتقدم حدوث النفس على بطلان التناسخ لان الاحتياج منا الى
بطلان التناسخ ليتوقف بيان حدوث النفس عليه بيان ذلك على ما نقل في المحاكمات
عن ارسطو ومن تابعه ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن
متعددة متمايزة اولا فان كانت متمايزة بذاتها فكل نفس نوع منحصر في فرد لان
تمايز المتماثلات انما هو بالقوابل والظاهر بطلانه وان كانت متمايزة لا بذاتها
كانت بالقابل وما يكتنفه وهو البدن فيكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر
فيلزم التناسخ وهو باطل والا لزم تذكر الاحوال في البدن الآخر وان لم تكن
متمايزة فعند تعلقها بالبدن ان بقيت كما كانت كانت نفس زيد بعينها نفس عمرو
فيلزم اشتراكهما في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وهو ظاهر
البطلان وان لم تبق كما كانت لزم التجزي والانقسام ولا يتصور الا فيما له
حجم ومقدار اما في الجرد فلا والنفس مجردة لا مادة على ما بين في موضعه وايضا
فقد عدمت تلك الهوية الواحدة المتقدمة وحدث هويتان اخريان ويلزم المطلوب
انتهى كلامه قوله لا تمايز المتماثلات انما هو بالعوارض والقوابل منقوض بالنفوس
بعد خراب الابدان فانها باقية بعد خرابها متمايزة لا يقال تمايزها بكونها
متعلقة بالابدان فيما مضى لانا نقول فليكن متمايزة متعلقها بالابدان فيما يستقبل

علمًا

بجم

نود

قوله والظاهر بطلانه ان اراد ان قطعية بطلانه حالا اختار فيه فممنوع ولم قلت
انه باطل وان اراد انه يرى كذلك بحسب ظاهر الحال فليس بكاف لان ذلك وظيفة
العلوم الطبيعية قوله والا لزم تذكر الاحوال في البدن الآخر في محل المنع لجواز
ان يكون معرفتها لتلك الاحوال مشروطا بالآلات التي حصلت لها في ذلك البدن
واذ قد بطلت تلك الآلات بطلت ما يحصل لها بواسطتها لما ذكر ان البديهي
هو الذي لا يحتاج الى فكر ونظر احتاج الى تعريف النظر قال قدس سره ظاهر العبارة
توهم ان الباعث الى تعريف النظر انما هو بيان البديهي دون الكسبي مع ان الباعث
انما هو تعريفهما كليهما والذي حمله على تلك العبارة ما في شرح المطالع من
تعريف النظر بعد حد البديهي فظن الشارح انه فعل ذلك لا قتفاء تعريف
البديهي تعريفه دون الكسبي وليس كذلك بل لما عرف البديهي واخذ في تعريفه
النظر ناسب ان يعقبه بتعريف النظر وبيان حقيقته بخلاف المتن فانه عرف البديهي
والكسبي ثم عرف بعدهما النظر فالاولى ان يقال في الشرح لما ذكر ان البديهي
والكسبي كذا احتاج الخ انتهى كلامه قوله ما في شرح المطالع الظاهر ان لفظ شرح
وقع سهوا من طغيان القلم وانما المقصود ما في المطالع لانه فعل كذلك اللهم
الا ان يقال المراد ان الشارح لما توهم ذلك من عبارة المطالع قال في شرح المطالع
مثل ما ذكر ههنا فذكر ههنا كذلك لاستقراره في خياله وعلى هذا لفظ من في قوله
قدس سره من تعريف النظر بعد حد البديهي لا يكون للبيان لقوله ما في شرح المطالع
بل للابتداء اي الحامل له ما في شرح المطالع ناشئا من تعريف النظر بعد حد
البديهي قوله فظن الشارح الخ فقد يقال جاز ان يكون الحامل له على هذه العبارة
ان المتن لما قدم تعريف البديهي على تعريف النظري واخذ عدم الاحتياج الى
النظر في تعريف البديهي احتاج في ذلك الى تعريف النظر بخلاف النظري فانه

يمكن تعريفه بحيث بانه ليس بديهي لما انهما متقابلان ومرجع الاحتياج في تعريف النظري
الى النظر انما هو بواسطة احتياج البديهي اليه ولو قدم تعريف النظري ينعكس الامر نعم
اذا اخذ النظر في تعريفهما ولم يلاحظ ما ذكرنا يكون سبب الاحتياج الى تعريفه هو
الاخذ فيهما كليهما ومع ذلك لا بأس في الاكتفاء بذكر سبب واحد لشيء اذا كان
له اسباب كثيرة ولا يلزم من عدم ذكر الباقي القول بعدم سببيته وكيف يظن
بالشارح امثال ذلك   بالقوة التي محلها مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط
من الدماغ اطلق الآلة على محل القوة لشبهه بها في ذاستعارة اسمها له قال قدس سره
في شرح المواقف الدماغ ينقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني
فهو كمنفذ فيما بينهما وهو على شكل الدودة وفي المواقف محل الوهمية الحافظة هو
البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره ومحل المتخيلة هو الدودة
الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه المحسوسات
التي هي في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فتتصرف
بالتركيب والتفصيل فيما في البطنين من الصور والمعاني قال قدس سره في شرحه المشهور
في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة
في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء انتهى كلامه   وهذه الحركة واقعة في
مقولة الكيف وهي الانتقال من كيف الى كيف آخر من نوعه على سبيل التدريج بان يكون
حاله في كل آن يفرض مخالفا لحاله في آنين يحيطان به   فان الحركة في الكيف كما تقع
في الكيفية المحسوسة كما في تسود العنب وتسخن الماء قال قدس سره في شرح المواقف قد جوز
انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى دفعة وذلك الانتقال بالتدريج فكانهم منعوا ان يكون
من انتقال الماء الى السخونة سيرا سيرا انتهى كلامه يعني انهم لم يتفقوا على وجود الحركة
الكيفية دفعة زمانا وما منعوا فيه مما يمكن المناقشة فيه بانه يجوز ان يكون للجسم انتقالات دفعية

فما بين تلك الكيفيات المتقاربة وسكنات متخللة بينها فلا يكون هناك
حركة حقيقة بالمعنى الذي سنبينه   يقع في الكيفية النفسانية بان ترتسم الجزئيات
الباطنة في النفس فان ما كان مخزونا عند النفس اذا توجهت اليه النفس عند طلب
مبادي المطلوب ترتسم النفس فتكيف النفس به ثم آخر وآخر فينتقل النفس من كيف
الى كيف الى ان يجد المبادي ثم يرجع منها وترتبها فينتهي الى المطلوب وهي الحركة
التي يسمى فكرا وفي كون تلك الانتقالات الواقعة بين المعلومات حركة حقيقة بحث
لان النفس في زمان ملاحظتها لمعلوم لم يكن متحركة في تلك الكيفية واذا انتقلت
الى ملاحظة معلوم آخر لا بد ان يكون انتقالها اليه دفعيا لا تدريجيا فلا يكون
حركة وانما قلنا ان ذلك الانتقال ليس تدريجيا لانه لو كان تدريجيا يكون هناك
كيفية علمية مختصة بينها فما بين الكيفية العلمية التي هي المبدأ والكيفية العلمية التي
هي المنتهى بحيث يفرض كيفيات علمية غير متناهية بحسب الاجزاء المفروضة في الزمان
الذي هي منطبقة عليه فيكون حال النفس في كل آن مخالفة لحالها في آنين مفروضين
يحيطان به وفي معقولية كيفية كذلك وفي وجودها سيما العلمية التي الكلام فيها كلام
فان علمت المراد ان للنفس فيما بين المبدأ والمنتهى انتقالات دفعية وسكنات فيما
بينها وانها حركة مجازا فلا نزاع فيه لكن الظاهر من كلامهم انها حركة في الكيف حقيقة
وترتيبها فيرجع منها الى المطلوب مرددا بالترتيب هنا الترتيب بالفعل على ارادته
عرف المرتبة اللائقة بكل منها فيرجع فترتيبها بالفعل في اثناء الرجوع   وملاحظة
المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى ايضا نظرا فالحق ان للنظر
ايضا معنيين عام هو ملاحظة المعاني عند الاستعراض حين تحقق الحركة بمعنى الحركة في
المعقولات مطلقا وخاص هو ملاحظتها عند الاستعراض حين تحقق الحركة بالمعنى الثاني
ويطلق بكلا معنييه على الفكر بكلا معنييه للتلازم   وكان المصنف نظر الى تغايرهما

فحج مبنيا اذ لا بد في تحصيل النظري من كليهما اعني الحركة والملاحظة وان كانت الحركة
مستلزمة للملاحظة واما جعل التعريف المذكور تعريفا للنظر فهو بالنظر الى الترادف
من غرابته نظم اليها الرجيع منها اليه اي الرجوع منها اليه لا لكون ماخوذا في
مفهومه وان كان المقصود من هذه الحركة ذلك ولما كان العلوم المكتسبة
متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتب على الوجه الخاص لازم بين لهما المص به
فنه بحث لان الترتيب المذكور لازم له في الوجود غير محمول عليه ليمكن تعريفه به وكذا
الكلام في تجويز لكون التعريف مختصا بالفكر بالمعنى الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان
مراده انه يمكن ان يوجد ما يحمل عليه ويعرف به مثل ان يقال ملزوم ترتيب كذا كيف
وقد صرح بانه تعريف بالعلل الاربع وصرح بان التعريف بالعلل الاربع انما هو باعتبار
اخذ محمولات منها لا انها بانها لا يصلح للتعريف اذ لا بد ان يكون المعرف محمولا
على المعرف لا يقال لم لم يجعل الترتيب بالمعنى المصدري اللغوي اي ضم شيء الى
شيء على الوجه اللائق ليكون حاصله حينئذ ضم بعض المعلومات الى بعض على الوجه
اللائق اي ملاحظتها كذلك ويكون حركة النفس التي هي الفكر لانا نقول لا نم ان
تلك الملاحظة فكر بمعنى الانتقال وان سلم انها فكر بمعنى الانتقال لكن هي الحركة الثانية
وهي لا تسمى فكرا من حيث الخصوص بل يصدق عليها الفكر بالمعنى الاول هذا ولكن
الحق انه معنى اخر للفكر اصطلح عليه المتأخرون فاطلقوا لفظ الفكر عليه وعرفوه به
بناء على ان العلوم الكسبية مترتب عليه وجودا وعدما قال قدس سره في حاشية شرح
المطالع الاتفاق واقع على ان الفكر فعل صدر عن النفس لاستحصال المجهولات
من المعلومات ولا شك انه كما يكون الحركتان واسطة في حصول المطلوب كذلك
الترتيب الذي هو لازم لثانيتهما فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط بين
المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الانتقالين اذ يتوصل بهما من

المعلوم

المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا للصناعة فيه مدخل تام فهو الفكر والمتأخرون
الى انه الترتيب المذكور لان حصول المطلوب من مباديه يدور عليه وجودا و
عدما واما الانتقالان فهما خارجان عن الفكر الآني الا لازم له لا يوجد بدونه [الثاني ه]
قطعا والاول لا يلزمه بل هو اكثري الوقوع معه فالنزاع انما هو في اطلاق
لفظ الفكر لا بحسب المعنى هذا كلامه فان قيل هذا يدل على ان النزاع في ان الفكر
هل هو الحركتان او الترتيب معنوي اذ الكل متفقون على ان الفكر هو الفعل المتوسط
ثم اختلفوا في ان ذلك الفعل اما الحركتان او الترتيب فالنزاع معنوي فكيف قال
فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا بحسب المعنى قلت ليس المراد ان لفظ الفكر
موضوع لمفهوم قولنا فعل صدر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات
ثم النزاع فيما صدق هو عليه ليكون النزاع معنويا بل الاتفاق على ان ما يسمى بالفكر
يصدق عليه هذا المفهوم فبعد الاختلاف في ان ما صدق عليه هذا المفهوم
هو الحركتان او الترتيب سمي بالفكر كل منهما ما زعم انه هو الفعل الصادر المتحصل
فالنزاع لفظي متفرع على نزاع معنوي ويرد على مختار الاوايل ان الحركة الاولى
لا تلزم الترتيب كما اعترف به والى حصل بذلك الترتيب نظري بالاتفاق فينتقض
ما ذكروه به كما استقض ما ذكروه جميعا بما حصل بالتعريف بالمفرد والاعتذار عنه
بالندرة ليس كما ينبغي في الرتبة العقلية اي يمكن العقل من ان يشير الى كل منها
اين هو عن صاحبه سواء كان مع ذلك محسوسا ايضا اولا فهو اخص من
التاليف مطلقا اذ لم يعتبر فيه هذه النسبة اي بحسب المفهوم لان العقل اذا لاحظ
المطلق يجوز تحققه بدون المقيد من غير عكس واما بحسب الصدق فقد قيل هما متساويان
اذ لا يمكن ان يوجد تاليف من اشياء لها وضع اي قابلة لان يشار الى كل منها
اين هو عن صاحبه حسا وعقلا بلا ترتيب لتحقق النسبة بالتقدم والتأخر فيجب

فيكون ترتيبها ايضا وقيل هو اعم بحسب الصدق ايضا لامكان التاليف بين اشياء
لا وضع لها اي لا يمكن للعقل ان يشير الى كل منها انه هو عن جانبه كالاخذ
منه وما ت اعتبارية وهو على سنه وحدانه وانت خبير بان الدليل الاول لا يرد
على دعواه الا اذا امتنع التاليف في اشياء لا وضع لها وليس كذلك فالحق
هو الثاني على وجه يؤدي فان قيل هذا لا يشمل النظر الفاسد من حيث
الصورة اذ لا تادي له اصلا فضلا عن لزوم التادي فلا يكون جامعا و
تخصيص النظر بالصحيح لا يناسب بعده من بيان احكام النظر الصحيح والفاسد قلت انه
نظر الى ان التادي لازم للحركة الثانية المنتهية الى المطلوب لكن لا بمعنى ان كل من
حصل له ترتيب تلك الامور على هذا الوجه يؤدي له ذلك الترتيب الى ذلك المط
ليكون مختصا بالنظر الصحيح صورة بل بمعنى انه يؤدي لذلك الشخص الذي ينتهي حركة ذهنه
الى المط فيؤدي الترتيب الذي لازمها اليه ولا يكون صحيحا الا اذا كان بحيث
يؤدي كلما حصل على هذا الوجه ولكل من حصل واما اذا كان قد يؤدي وقد لا يؤدي
فهو فاسد الصورة او المادة فتأمل وعلى هذا اذا حصل ذلك الترتيب لمن ينتهي
حركة ذهنه الى ذلك المطلوب كان نظرا فاسدا واذا حصل لمن لا ينتهي حركة ذهنه
اليه لم يكن نظرا لا صحيحا ولا فاسدا ولا بعد في ذلك لان المحمولات على الشيء
باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور الخارجة ليس المراد ان اعتبار كل من العلل
في المحمولات اعتبار امر خارج ليرد علينا ان ذلك في الصورة والمادة ليس
بصحيح بل المراد ان المحمولات باعتبار العلل لا تخلو من اعتبار الخارج لان الفاعل
والغاية خارجان والمادة والصورة وان لم يكونا خارجتين لكن المحمول
المشتمل عليهما مشتمل على امر خارج وهو النسبة التي باعتبارها صار
محمولين

والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون التعريف
رسميا في كون التعريف بالعلل مطلقا رسميا بحث لان الفاعل والغاية وان كانا
خارجين لكن قد يكون النسبة اليهما ماخوذة في تلك الماهية كالفكر فانه
على اصطلاح المتاخرين كما نقلنا من كلامه قدس سره فعل خاص هو الترتيب
الخاص ولا اخفاء في ان النسبة الى الغاية داخلة فيه فاعتبارها في التعريف على
هذا الوجه لا يجعل التعريف رسما واما النسبة الى الفاعل وان لم يكن ماخوذة
فيه لكن اعتبارها على الوجه المذكور في تعريف الفكر وهو ان الترتيب يدل عليه
التزاما بناء على ان الفكر لا بد له من فاعل بعيد رعنه لا يوجب اعتبار الخارج
والا لزم ان يكون التعريف بالجنس والفصل القريبين ان كان لاحدهما لازم
ذهني يلزم من تعقله تعقل ذلك اللازم رسما للزوم تعقله تعقل امر خارج
وان لم يعتبر في ذلك التعريف قصدا والتزام ذلك في غاية البعد
ترتيب امور معلومة خاصة ماخوذة الا ظاهره يشعر بان الترتيب خاصة
محمولة على الفكر بالمعنى المذكور اعني الحركتين ماخوذة من تلك العلل لكنه لا يحمل
عليه الا بما ذكرنا واحدة منها وهي المادة المراد بالمادة والصورة
ما يكون بمنزلتهما على سبيل التشبيه والمجاز لانهما من خواص الاجسام فانه
لما كان الفكر يحصل مع تلك الامور بالقوة ويحصل مع الترتيب بالفعل
كانا بمنزلتهما وايضا الامور المعلومة والهيئة الحاصلة لها ليست جزءا
للفكر بل الامور المذكورة متعلقة للفكر والهيئة المذكورة عارضة لها
واما القوة العاقلة فهي فاعل الترتيب حقيقة وكذا التادي المذكور غاية
للترتيب حقيقة والاخريان بالالتزام اي العلة الصورية والعلة
الفاعلة مذكورة بالالتزام اما الفاعلة فظاهرة واما الصورة فلان

فانه ... او اذ كان ... الصدر ... مرتبة العدد ... الترتيب ... الابعد ... عن ذلك ... لا يخرج كلامه ... مرتبه بوزن ذو ترتيبا وملتزم ترتب والتأكيد العلل المذكورة انما هي للترتيب بعينه لا للفكر ...

المدلول المطابقي للترتيب هو المعنى المصدري واما اطلاقه على الهيئة لكن
الامور فمجاز وما هو بمنزلة الصورة للفكر هو تلك الهيئة الحاصلة للامور
باعتبار تقدم بعض وتاخر آخر لكنه يستلزمها   ليناسب الوضع الطبع
دليل لما دل الدليل المذكور   والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف
في موضع الاستدلال على ان للقول الشارح تقدما طبيعيا على الحجة فالمناسب
ان نذكر بالعكس لان القول الشارح من قبيل التصور اي افراد القول الشارح
من المعرفات الخاصة للاشياء من قبيل التصور اي العلم بها تصور وافراد
الحجة من الدلائل الخاصة المورودة على الاشياء من قبيل التصديق اي العلم بها
تصديق والتصور مقدم على التصديق في الجملة واذا كان كذلك ناسب
ان يجعل المباحث المتعلقة بالقول الشارح مقدمة على المباحث المتعلقة با
لحجة لا ان المباحث الاولى مقدمة بالـ[illegible] المباحث الثانية هو كلها لان
كلها من قبيل التصديقات وقد يقال المباحث الثانية متوقفة على المباحث
الاولى لاحتياجها في مباديها التصورية الى مباحث القول الشارح اعني
في حدود موضوعات المسائل والمحمولات المذكورة في اثناء مباحث
القول الشارح فانما يذكر هناك للاضطرار ويأخذها المتعلم بحسن الظن
من المعلم فان عورض ذلك بان مباحث القول الشارح لما كانت مسائل مطلوبة
بالبرهان كانت متوقفة على مباحث الحجة ويقال في الاستدلال على مباحث
الحجة ما قيل في التعريفات المذكورة في القول الشارح اجيب بان الدليل
المذكور فيها مما يحكم العقل بصحتها لوقوعها على الهيئات الجزئية للشكل
الاول والقياسات الاستثنائية فلا احتياج في الاستدلال بها على تلك
المسائل الى مباحث الحجة بخلاف الحدود المذكورة   ضرورة امتناع الحكم

مباحث القول الشارح في مباحث الحجة اي الحدود المذكورة

بالنظر

تصور

كليهما

عند الجمل ناجد بهذه الامور هذا مناسب لمذهب الحكماء اما على مذهب من قال
بتركب التصديق فالاظهر ان يقال لتقدم الجزء على الكل بالطبع   الاول في
شرائط المعرف انما عنون المبحث الاول بشرائط المعرف فقط مع انه ذكر فيه
تعريفه وما يوجب توضيحه ايضا لان التعريف من المبادي وبيان الشرائط
من المسائل والمقصود بالذات من وضع الفصل هو المسائل فعنونه بالمقصود
لكن على هذا التعريف يلزم ان يكون الحدود دالة ويرد عليه ايضا
الملامة التي لها لازم بين فقد يقال المراد ما يكون معرفته بطريق النظر مستلزما
لمعرفته فلا يرد عليه قال قدس سره في حاشيته لشرح الرسالة ما يكون تصوره
بطريق النظر موصلا الى تصور الشيء او الى امتيازه وبهذا القيد خرج باعتبار
ما تقدم من ان الموصل الى التصور يسمى قولا شارحا وكيف لا والمقصود من
الفن بيان طرق اكتساب التصورات والتصديقات ومع هذا القيد لا ينتقض
بان المعرف يستلزم تصور معرفه فينتقض حد المعرف به ولا بان تصور الملازمات
يستلزم تصور لوازمها البينة المعتبرة في الدلالة الالتزام اذ ليس شيء
من هذين الاستلزامين بطريق النظر والاكتساب هذا كلامه وقال العلامة
الرازي في شرح المطالع مثل ذلك ايضا وما قال قدس سره من ان هذا التعريف
يتناول الدليل الا ان يخص المعرفة بالتصور لكن المعرفة مستعمل سابقا بمعنى العلم
اي في قوله لان النظري انما يكتسب من معارف اخرى مدفوع بان استعمال
المعرفة في التصور شائع والمقام يساعده فلا يضره استعمالها بمعنى اعم في
موضع آخر يساعده للمقام ايضا   اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام
السبب للمسبب لم يرد انه على هذا لم يرد عليه شيء اصلا بل انما يرد عليه ما ذكر
وانما قلنا ذلك لانه يرد على هذا ما يرد على من صرح بهذا من عدم الاطراد

شيء

بالنظر

تصوره

ما

عند من لا يجوز التعريف بالمفرد ويمكن ان يدفع هذا ايضا بتخصيص المعرفة التي هي
سبب لمعرفة الشيء بما يكون بطريق النظر بمعونة المقام ويرد على من لا يجوز التعريف
بالمفرد انه يلزم ان يكون معرفة الماهية البسيطة التي لا يحصل بالبداهة
بل بهذه الخاصة التي يحصل بالفكر واسطة بين النظري والبديهي لا العكس
اي استلزام المسبب للسبب الاولى ان يقال لا الاعم لان الوهم لا يذهب اليه بل الى
الحمل على الاعم فالمناسب نفي العموم وكذا الوجه في قوله لا العكس على انه لا يحتمل
تناول العكس فقط لان الاستلزام اعم منهما فنفي الاعم اولى فانه يصدق
على الخاصة اللازمة البينة للبسيطة قيدها باللازمة ليحصل المساواة وبالبينة
ليحصل الاستلزام في العلم ايضا من جانب الخاصة ولم يرد بالمعنى المشهور اي الذي
يلزم من تصور الملزوم تصوره وبالبسيطة لان الاشكال فيها دون المركبة
ووجه التقييد بقوله التي يكون معرفتها الخ ظاهر فان قيل هذا مغني عن التقييد بالبينة
قلت هو ليس بصدد الاختصار ليلزم ذلك فان ذكر الاول لما لم يكن كافيا
ذكر الثاني كما في كلام النحرير وللتصور بوجه ما مدخل في التصور المط قال قدس سره
هذا الكلام يقتضي اعتبار العرضي في الحد التام فيما اذا تصور المط بامر عارض
ثم حصل ذاتياته باسرها وعرف بها فذلك التصور له مدخل في التصور المط
بل هو جزء من معرفه الذي هو الحد التام والظاهر ان التصور السابق على الطلب
له مدخل بالذات في الطلب وفي المط بالواسطة وليس جزءا بذلك الاعتبار
عما يطلب به معرفا كان او دليلا ولا يعتبر فيما ترتب عنه وبعض كلامه انتهى كلامه
قوله هذا يقتضي اعتبار العرضي في الحد التام الخ دفعه بمنع كون ذلك التعريف
حدا تاما بل هو رسم اكمل من الحد التام قال قدس سره في حاشية لشرح المطالع
في بيان فوائد قيود تعريف المنطق ويكون هذا التعريف رسما لاشتماله

العالم النحرير

الكلام

على الامور

على الامور الخارجة عن الماهية لكنه اكمل من الحد التام لشموله الذاتيات باسرها
مع بعض الخواص انتهى كلامه فان قيل بل يلزم على هذا ان يكون حدا تاما فقط وذكر
بعده من ان المميز في المركب من الداخل والخارج اذا كان داخلا يكون حدا تاما فقط
قلت هو هناك بصدد تقرير كلام الغير ولا يلزم منه ان يكون ذلك مذهبه
وقوله الظاهر ان التصور السابق الخ رد لكلام الشارح بناء على انه ادعى ان
لذلك التصور مدخلا بالذات في تصور المط في جميع الصور ليلزم التركيب
مطلقا وليس كذلك اذ قد يجد في اثناء الطلب مفهوما صالحا لان يطلب
فاعرض عن الاول وتطلبه الى ان يحصل المط فح لا مدخل للتصور السابق
في تصور المط الا بواسطة نعم قد يكون كذلك في بعض الصور كما اذا كان
ذلك الوجه السابق على الطلب ذاتيا له وتطلب كنهه فاذا وجد جميع الاجزاء
لابد من ضمه الى الباقي ليكون الحد تاما وقوله بذلك الاعتبار يدل على انه
يجوز ان يكون له مدخل بالذات في التصور المط كما صورناه لكنه ليس باعتبار كونه
سابقا على الطلب وقوله ولا يعتبر فيما الضمير فيه راجع الى المعرف والدليل هو
عطف تفسيري لقوله وليس جزءا اذ هو المعنى بالجزئية فلا يلزم الاستدراك
لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف الى المعرف ويتسلسل
قال قدس سره اي لو احتاج مفهوم المعرف الى معرف لاحتاج مفهوم معرف المعرف
الى معرف لانه جزؤه انتهى كلامه اراد بمفهوم معرف المعرف ذاته ملحوظا بوصف
المعرفية للمعرف المطلق كما يدل عليه كلامه في حاشية اخرى سنذكرها فليس
السابق معنى كلامه انه لو كان مفهوم المعرف مطلقا محتاجا الى معرف لتوقف على معرفة
مفهوم هو معرفه مع معرفة وصف كونه معرفا فح يحتاج معرفه ايضا
الى معرف كذلك ويتسلسل لان الجواب لا يكون جوابا له بل جوابه منع توقفه
المذكور م

على معرفة مفهوم هو معرف له مع وصف كونه معرفا بل لا يتوقف الا على
معرفة ذلك المعرف في الواقع بكونه معرفا واما توقفه على معرفة كونه موصوفا
بهذا والا يكون تسلسلا محالا لا يمكن دفعه بل معناه انه لو كان مفهوم المعرف
مطلقا محتاجا الى معرف لاحتاج معرف المعرف في وصف كونه معرفا للمعرف
الى معرف وهكذا الى غير النهاية فاذا عرف مفهوم المعرف بقول يفيد تصوره
تصور الشيء فاريد ان يعرف معرف المعرف يقال هو قول يفيد تصوره تصور
المعرف ثم اذا عرف معرف معرف المعرف يقال هو قول يفيد تصوره تصور
معرف المعرف ثم اذا عرف هذا المعرف يقال قول يفيد تصوره تصور معرف
معرف المعرف وهكذا الى غير النهاية . اجيب عن الاول بما قال قدس سره
الحاصل ان مفهوم معرف المعرف مركب من جزئين احدهما مفهوم المعرف وثانيهما
اضافته الى مطلق المعرف فاذا عرفنا المعرف بقولنا هو قول الخ عرفنا مفهوم
المعرف وعرفنا ايضا مفهوم قولنا قول الخ وبينا اضافته بعينه معرفنا كون
مفهوم معرف المعرف معلوما بجزئيه معا فلا يحتاج الى معرف وفيه نظر لان الاضافة
خارجة عنه كما يخرج عنه المضاف اليه لان معرفة المتضايفين من حيث الذات
لا يستلزم معرفة الاضافة بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم المعرف معرفة مفهوم
معرفه من حيث هو معرف ولو سلم لا يلزم من كون جزئيه معلومين كون المجموع
غير محتاج الى معرف وقد اشار الشارح اليها انتهى كلامه قوله بل نقول الخ اضراب
وتدارك الغلط بل هو شروع في كلام مغاير للاول من حيث ان المنع في
الاول على سبيل الاجمال بخلاف الثاني فان فيه تفصيلا لما قوله ولو سلم
اي استلزام معرفة مفهوم المعرف معرفة من حيث هو معرف لا يلزم من
كون جزئيه معلومين اي على اي وجه كان كون المجموع غير محتاج الى معرف انما يلزم

اذا كان

اذا كان الجزءان معلومين بالفعل بخلاف ما كان احدهما او كلاهما بالقوة كما فيما نحن فيه
فانه بعد تسليم الاستلزام المذكور يكون احدهما معلوما بالفعل والآخر بالقوة
قوله وقد اشار الشارح اليها اي الى هذين المنعين المذكورين بقوله بل نقول الخ
ووجه الاشارة في كلامه انه قيد معلومية الجزئين بكونهما بالقوة لكن ليس في
كلام الشارح تسليم للمنع الاول بخلاف الحاشية ويمتاز عن ساير المعرفات
باضافته الى المعرف المطلق قال قدس سره لا يقال فيه اضافة الشيء الى نفسه مطلقا
لانا نقول لا يعتبر مفهوم المعرف من حيث هو صفة لشيء مخصوص والة لملاحظته
واضيف الى مفهوم المعرف من حيث هو ملحوظ بالذات ومطلق فالمضاف
بالحقيقة هو ذلك الشيء المخصوص والمضاف اليه هو مفهوم المعرف فمفهوم
معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف على وجهين وعلى الاضافة انتهى كلامه
قوله فمفهوم معرف المعرف الخ اي فلكل يفيد الخ الملحوظ بوصف المعرفة للمعرف موقوف
على مفهوم المعرف مطلقا على وجهين احدهما ان المعرف مطلقا لما كان الة
للملاحظة ملحوظ تبعا وثانيهما انه لما كان مضافا اليه وقيدا له ملحوظ بالذات
معرف بالجزئين اي لا يعلم الا بعد ان يعلم جزاه وليسا معلومين
بالفعل بل بالقوة قد يعتبر مفهوم المعرف من حيث انه معرف فان
لمفهوم المعرف حيثيات متعددة من كونه امرا اعتباريا او حقيقيا ومن
كونه عرضا او جزءا الى غير ذلك فيعتبر من حيث يعرف المعرف به لما ماخوذ له
في التعريف وليس المراد انه يعتبر ذلك المفهوم اعني قولنا مع وصف
المعرفة فيجعل معرفا للمعرف يعني ان المعرفة الوصف المذكور وملاحظة بالذات
دخلا في تعريفنا اياه لانه ثم والا لزم التسلسل الخ قال قدس سره توضيحه
ان يقال ان قولنا قول يفيد تصوره تصور الشيء له مفهوم وله صفة هي
كونه معرفا للمعرف فاذا اردنا تعريف المعرف احتجنا الى ملاحظة هذا

لام

للمحال

المفهوم وكونه صالحا لان يكون معرفا للمعرف فهذا المفهوم اما بديهي او كسبي
ينتهي الى البديهي بحيث لا يكون هناك تسلسل اصلا واما الوصف فهو
ملحوظ لا بالذات ولا يمكن للعقل تعرفه بهذا الاعتبار نعم اذا لاحظه بالذات
امكن تعريفه بمفهوم آخر هو معرف لمعرف المعرف فهناك ايضا مفهوم ووصف
عارض لهذا هي كونه معرفا لمعرف المعرف على قياس ما سبق ولا يمكن للعقل
اعتبار هذه الاوصاف بالذات دائما فينقطع التسلسل قطعا انتهى كلامه قوله
وكونه صالحا لان يكون معرفا للمعرف اراد به ما ذكرنا في توجيه كلام الشرح
لا ما يتوهم من ظاهره من انه لا بد من ملاحظة وصف كونه معرفا للمعرف
مع ملاحظة هذا المفهوم بالذات لما ذكرنا من انه ثم ومن انه يلزم التسلسل المحال
واما قوله واما الوصف فهو ملحوظ لا بالذات اراد به انه ملحوظ في الجملة ولو تبعا
حيث لاحظ صلاحية كونه معرفا وهي المراد بالوصف فانه باعتبار ذاته
مساو للمعرف لا بهذا الاعتبار كما ترى دليل على ما ذكرنا من ان مفهوم قول يعتد باعتبار
ذاته معرف لا دخل لوصفه فيه ملحوظا بالذات كلا باعتبار انه معرف خاص
اخص قال قدس سره فان مفهوم قولنا قول يفيد امن حيث هو هو مساو
لمفهوم المعرف واذا اعتبر معه كونه معرفا للمعرف صار اخص منه لانه مقيد
والمعرف مطلق والتحقيق ان ذات هذا المفهوم مساو لمفهوم المعرف ووصفه
اعني مفهوم معرف المعرف اخص منه ولا استحالة في ذلك انتهى كلامه بيان ذلك
ان الوصف قد يختص بالطبيعة فلا يتصف به الافراد ولا هي في ضمنها فان
مفهوم قول يفيد يصدق على كل افراده التي هي المعرفات الخاصة ولا يصدق
وصفه اعني معرف المعرف على شيء منها كما يصدق مفهوم قولنا الحيوان الناطق
على كل افراد الانسان ولا يصدق معرف الانسان على شيء منها وكذلك
مفهوم الانسان يصدق على كل افراده ولا يصدق مفهوم النوع على واحد منها

يجب ان يكون المعرف اجلى منه قال قدس سره اي بالنسبة الى السامع
وانما قلنا هذا لان الشيء قد يكون اجلى بالنسبة الى قوم بحسب علمهم وصنعتهم
ولا يكون كذلك بالنسبة الى الآخرين كقولهم في تعريف الجسم انه جوهر مركب من
الهيولى والصورة فان المعرف اجلى عند الحكيم واخفى عند غيره انتهى كلامه والاحتراز
عن كل خلل هو فرع وجوب كونه اجلى انما هو بالنسبة الى السامع العالم عرف
الشيء لنفسه فلا يحصل له معرفة الشيء الا من حده او رسمه حقيقة فلا حاصل لان يقال
انت لا تحصل الشيء من نفسه او اخفى منه الى غير ذلك اذ لا يمكن له ذلك حتى يوصى
له بالاحتراز عنه ولو امكن له ذلك فلم يحترز عنه اي يكون ما جعل معرفا اي
اذا علم المعرَّف واذا جهل جهل المعرف اي اذا علم المعرِّف علم المعرف لكن
لا يكون العلم بالاول سببا للعلم بالثاني وانما قلنا ذلك لوجوب استلزام
العلم بالمعرف للعلم بالمعرف والجهل مطلقة للجهل به ولما كان وجوب كون
المعرف سابقا على المعرف مستلزما لكونه اجلى فرع عليه وجوب الاحتراز عن
التعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء وبنفسه وبالاخفى ولا شك ان
ما لا يكون اجلى من الشيء فهو اما مساو له في الجلاء والخفاء سواء كان بينهما
ارتباط وعلاقة بحيث يستلزم العلم باحدهما العلم بالآخر والجهل
الجهل كالمثال المذكور في المتن ام بحيث يمكن العلم باحدهما مع الجهل بالآخر
لكن ...... ليس احدهما اوضح واظهر عند العقل بل كل منهما بحيث اذا توجه العقل
الى معرفته تحصل لا يكون معرفته للعقل ايسر واسهل من معرفة الآخر
واما اخفى منه كذلك كما ذكر في المتن مثال كل منهما واذا فسر المساوي بما ذكرنا
يلزم خروج القسم الثاني للمساوي وهو ما لا ارتباط بينهما مع ان المناسب
الشمول اذ جعل كلامه على وجه يكون التوصية بالاحتراز عن البعض دون
المعرف
التوجه

البعض مع انه قاصر في الشمول غير مناسب و لا ابعد ان يعتذر عنه بان نظر الشي
لا يطلب الاعن مواد مناسبة له فالقسم الثاني غير محتمل فلا حاجة الى الاحتراز
عنه و يرد على المثال المذكور ما قال قدس سره من قوله بهذا بحسب الشهرة من
ان التقابل بين الزوج و الفرد بالتضاد و اما بحسب التحقيق فبينهما تقابل العدم
و الملكة فيكون تعريفا بالاخفى انتهى كلامه و انما كان اخفى لان الملكة اجلى
من العدم   فانه بمرتبة و هو الدور ان الظاهر انما يكون دورا ظاهرا لو كان
التوقف في الطرف الاخر ايضا بمرتبة لكن المذكور اعم منه فان المذكور في تعريف
التعريف المتوقف على الشي اعم من ان يكون نفس المعرف فالدور ظاهر لان
التوقف في هذا الطرف ايضا بمرتبة او جزء المعرف فيكون المعرف موقوفا عليه
بمراتب ضرورة ان توقف المعرف عليه بواسطة توقفه على المعرف المتوقف
على جزئه   النار ركن شبيه بالنفس اى في البساطة و النورية او في انها
توجب الخفة للحار كما ان النفس توجب الخفة للجسد و لذلك كان الميت اثقل من
الحي   و لا شك ان ما قل شرطه الا قد تعال لا نم ان كل ما قل شرطه و معانده
فهو اكثر وجودا عند العقل لجواز ان يكون حصول ذلك الاقل من الشروط
و ارتفاع ذلك الاقل من المعاند صعبا دون ذلك الاكثر من الشروط
و المعاندات و انما يكون كذلك لو كان الاقل فردا من الاكثر كما فيما نحن فيه
فالاولى ان يستدل بهذا لان شروط العام و معانداته اجزاء لشروط الخاص
و معانداته و كلما يكون شروطه و معانداته اجزاء لشروط شي و معانداته
فهو اكثر وجودا وح لا يتوجه عليه المنع المذكور   لان المتعلم يدرك اولا
ثم ينتقل الى الاخص ان اراد انه قبل ان يذكرهما في التعريف علمهما كذلك فات
يذكرهما كذلك ليتوافق استحضاره اياهما المعرف اياهما فذلك لو سلم لا يقتضي

على المعرف ح
البساطة ح
الاكثر ح
عند العقل
الشي

الا الاولوية كما اشار اليه بعضهم بقوله فتقديم الاعرف اولى و ان اراد انه
لا يمكن للمتعلم الافهام الاعم او لا ثم الاخص فهو ممنوع فلما لم تتم دليل واحد
من مقدمتي دليل الوجوب قال الشارح فالحق ان العام ينبغي ان يتقدم
منها على ان ما ذكر فيه عرج اما دليل المقدمة الثانية فلما ذكرنا و اما دليل
المقدمة الاولى فلما قال قدس سره حيث قال هذا بحسب الوجود الخارجي مسلم
و اما بحسب الذهن فانما يتم اذا كان العام ذاتيا للخاص و يكون الخاص متصورا
بالكنه انتهى كلامه و كذا اذا كان العام لازما بينا ثم نقول ما ذكره بقوله
فالحق ان العام ينبغي ان يتقدم الا ان اراد ان الحق في المسألة ذلك اى
دعوى الاولوية كما يظهر من قوله ينبغي لا دعوى الوجوب كما ادعى بعضهم لما
في الدليل من المنع فنه بحث اذ لا يلزم من رد الدليل نفي المدلول و
ان اراد ان الحق في الدليل ذلك و هو ايضا يدعي الوجوب كما يدل عليه
قوله فلا بد ان يتقدم الا فهذا ايضا بحث اذ ما ذكر من الدليل ايضا لا يدل
الا على الاولوية لان قوله انه بعد التميز و هو لا يتصور الا بعد الاشتراك
ان اراد انه لا بعد الا التميز فمم لان الفصل بعد الاطلاع على الذاتي ايضا
و الخاصة بعد الاطلاع على حال الشي ايضا فلا يلزم من عدم التميز انه عند
مع ان التميز يحصل بدفع الاشتراك الذي في الوجه السابق على الطلب
فيكون القول بانه لو لم يتقدم الاعم لم يتصور في الخاص افادة التميز باطل
نعم التميز عما يحصل بذكر الاعم انما يتصور بعد ذكره فالاولى تقديم الاعم
فالحق ان يحمل كلامه على ان الحق في الدليل ذلك و المسألة هي دعوى الاولوية
التقديم في الاول و الاخر كما يدل عليه عين المذكور في المتن و الدليل المذكور
ثمه لا يفيد ذلك بخلاف ما ذكر ههنا و يحمل الوجوب المذكور ثمه و الوجوب

للخاص ح   معنى الاخص ح
فعله
لي

المستفاد من قوله لابد منها على الوجوب العرفي الذي هو الاولوية
فقيل انما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة انما يحتمل ان يراد به منع الدليل
الاول كما اشرنا اليه وادعاء الوجوب في الحدود التامة بالدليل الذي ذكر
والاولوية في الباقي بدليل الخصم وعلى هذا يصير غاصبا والمعلل سائلا ويحتمل
ان يكون المراد به بيان خلاف البعض في المسئلة المذكورة في التفصيل اي
الوجوب في البعض والاولوية في الباقي مع دليله على ذلك والنظر المذكور
على التقدير من معارضة لدليل مقدمة من مقدمتي وجوب التقدم في الحد اما
دليل وجوب التقدم فهو ان التقدم جزء صوري للحد وكل ما هو جزء صوري
يجب ان يراعى اما الصغرى فدليلها ما قدم عليها وفرعها عليه وهو ان
الجنس مبهم والفصل محصله واما دليل الكبرى فهو قوله فاذا لم يتقدم الا فالمعارض
عاما هو دليل الصغرى وانما لم يحمل على المنع والسند لئلا يكون الجواب منعا للسند
والجواب المذكور لما يقال منع لكبرى دليل المعارض التي هي حملية شرطية لزومية
لانه قياس مؤلف من موجبة حملية سالبة المحمول وشرطية لزومية لان حاصله
ان التقدم ليس جزءا صوريا للجنس والفصل ومتى لم يكن جزءا لهما لم يكن جزءا
للحد والجواب المذكور منع هذه الملازمة وجوابه المذكور بقوله لانا نجيب
جواب بتغير الدليل لا دفع لما يتوجه على الدليل المذكور فيكون معارضة اخرى
لما كان ذلك الدليل معارضا له وانما قلنا انه لا يثبت الملازمة الممنوعة
لانه لا يدل على امتناع ان يكون لشيء جزء لا يكون جزءا من جزء من اجزائه
فان قيل تقرير الدليل هكذا التقدم ليس جزءا صوريا للجنس والفصل
اللذين لا جزء للماهية غيرهما ومتى لم يكن جزءا لهما لم يكن جزءا للماهية وح
الجواب المذكور يدفع منع الملازمة ويثبتها قلنا هذا ايضا تغير الدليل

ولا لوجودهما

اي لا لماهيتهما

ولا لوجودهما اي لماهيتهما الموجودة باحد الوجودين والطلاق الجزء الصوري
لما استدل على بطلان كون التقدم جزءا صوريا يفهم منه تخطئة القوم في اطلاق
الجزء الصوري عليه دفع ذلك بانهم تجوزوا في ذلك ولا يلزم من وجوب
تقدم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا لجواز ان يكون شرطا هذا جواب دخل
مقدر هو ان اطلاق الجزء الصوري عليه بسبب وجوب رعايته فاذا وجب رعايته
كان جزءا صوريا حقيقة والا لم يجب رعايته فاجاب بانه لا يلزم ذلك وذكر له
سندين احدهما ما اشار اليه بقوله لجواز كونه شرطا والثاني قوله كان ان
تقدم الجنس على الفصل الخ وانت تعلم ان ادعاء كون التقدم جزءا صوريا
ليثبت وجوب التقدم لا العكس فيكون الدخل المذكور خارجا عن التوجيه
باعتبار الاستلزام اي استلزام الجنس للفصل لان كل ماهية لها جنس
وجب ان يكون لها فصل والملزوم مقدم على اللازم لانه بالنسبة الى
اللازم شبه العلة بالنسبة الى المعلول باعتبار التحصيل اي كون الفصل
محصلا للجنس يوجب تقدم الفصل على الجنس فله بهذا الاعتبار تقدم على الجنس
يشبه تقدم العلة على المعلول وفيه اشارة الى مبالغة في رد ان يكون الفصل
محصلا للجنس يوجب كونه جزءا اليلزم منه وجوب تقديم الجنس على الفصل
وانما قلنا شبه لان الفصل ليس علة له ليكون له تقدم بالعلية بل علة تحصيله
وافرازه وازالة ابهامه واعلم ان ما ذكر من ان تقديم كل منهما على الاخر واجب
باعتبار ليس المراد به انه واجب وجوبا حقيقيا بحيث يمتنع خلافه لانه ظاهر
الاستحالة بل الوجوب العرفي وهو المناسب لدلالته على ان في كل منهما ما يفيد
اولوية تقديمه على الاخر وح لا يخفى ما في هذا السند وعن الالفاظ
المجازية قيل وجوب الاحتراز عنها انما هو على تقدير خفاء القراين الدالة

القرينة

على المراد لان السامع يحملها على معانيها الحقيقية فيقع له الخبط في فهم المراد
لو لم يفهمها اصلا وان فهمها لا على وجه تقرف تلك الالفاظ عن المعاني
الحقيقية بالقطع بل على الاحتمال يكون مترددا بينها وبين المعاني المجازية
فلا يحصل المقصود اما اذا كان مع القرائن الواضحة الدالة على ما قصد بها
فلا باس به وقيل ينبغي ان يحترز عن استعمال الالفاظ المشتركة ايضا لما ذكر في
وجه الاحتراز عن المجاز وذلك ايضا انما يجب عند خفاء قرينة تعيين المراد اما
مع وضوحها فلا   لانها محتاجة الى كشف وبيان هذا يدل على ان عدم
جواز المجاز مخصوص بما اذا كان القرينة بحيث يتردد السامع معها بين
المعنى الحقيقي والمجازي او يعلم ان المعنى الحقيقي غير مراد ويتراحم المعاني المجازية دون
ما اذا كان بحيث لا يفهم اصلا فينصرف الى المعنى الحقيقي وانت تعلم انه في الفساد
ليس اقل من الاول فيجب الاحتراز عنهما جميعا ولعله انما خصصه بناء على
ان وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي لا بد منه في المجاز لا يصح الاستعمال
بدونه وح يكون خفاؤها بحيث لا يفهمها السامع اصلا فينصرف اللفظ الى
المعنى الحقيقي في غاية الندرة   عن التكرار بان دل على معنى بالمطابقة
او بالتضمن او بالالتزام ثم ذكر ذلك المعنى مرة اخرى على وجه يكون مقصودا
بالافادة في المرتين واما لو جرد فيهما مرتين مطلقا فلا منع عنه والا لزم
التكرار في الحد التام لان الفصل يدل على الجنس بالالتزام ووجه الاحتراز
عنه انه يخل بمقصود التعريف بناء على ان السامع يطلب لكل معنى على حدة
فيغلط او يتحير   حيوان يتولد الخ هذا مشعر بان الاب لا يختص بالانسان
حيث لم يقل انسان ولعل ذلك التعريف مبني على ان المراد بالاب ما يتناول
الام والا لم يكن مطردا ودعوى كون الام لا يتولد من نطفتها شخص آخر ممنوع

بل لكل من نطفة الاب والام مدخل في التولد عند المحققين ولا استقلال لواحد منهما
واذا كان التعريف المذكور تعريفا لمطلق الاب انسانا كان او غيره يجب
ترك قوله من نوعه لبغلة ولد البغلة لانها ليست من نوع شيء من طرفيها
وسوف فان نوقش في ذلك قلنا لا سبيل الى جعلها من نوعيهما فهي
اما نوع على حدة كالسوف اظهر او من نوع احد طرفيها دون الاخر وعلى التقادير
ينتقض عكس التعريف وايضا المضايف للاخر لا بد ان يحمل بحيث يتناول
البنت ايضا لئلا يبطل العكس   وتكراره يخل بالبيان الا فان قيل
اذا لم يفهم من ذكر السبب الاختصاص فكيف يلزم من تكراره قلت ليس المراد
انه يلزم الاختصاص من ذكره مرة اخرى على اي وجه ذكر بل المراد انه لا بد
ان يخص البيان به ولا يمكن الا بذكره مرة اخرى لكن على وجه يخص البيان به
مثل ما ذكر من قوله من حيث هو كذلك اي مأخوذ من حيث يتولد من نطفته
ومعنى اخذه منه انه يعتبر معه بالحيثية كما يقال السرير مأخوذ من الخشب مع انه
له جزء آخر هو الصورة السريرية وح يتوجه ما قيل تحصيل الاختصاص بتقديم
الحيثية بان يقال الاب حيوان من حيث يتولد الخ والاقرب بحسب المعنى وان
كان بعيدا بحسب اللفظ ان يجعل قوله من حيث متعلقا بيصدق وصف الاب
على ذاته اي الاب انما يقال له الاب ويصدق عليه هذا الوصف من حيث
يتولد من نطفته الخ   لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون
كذلك يعني اذا كان الابن موصوفا بتولد شخص آخر من نطفته يصدق
التعريف من حيث هو ابن وكذا من الحيثيات الاخر وهو لا يكون ابا
من هذه الحيثية ولا من واحدة من تلك الحيثيات واختص بالذكر حيثية
النبوة في بيان صدق التعريف على ما ليس من افراد المعرف لانه الغاية

في الغبا ولانه المقابل للمعرف وعلى هذا يكون كلام الشرح نحو ما قال قدس سره
في الحاشية الابن اذا كان كذلك كان ابا من هذه الحيثية فلا يكون اندراجه
في الحد مبطلا للاطراد والحق ان يقال للابن له حيثيات متعددة ككونه انسانا
مثلا وجوهرا وجسما الى غير ذلك وكونه ابا انما هو من هذه الحيثية المذكورة
والمراد بتعريفه بهذا الاعتبار فلو لم يكن السبب كان التعريف صادقا
عليه من الحيثيات الاخر التي ليس معرفا باعتبارها فلا يكون مطردا انتهى كلامه
وليس مقصوده الاعتراض على الشرح كما توهم من ظاهر عبارته بل مقصوده
توضيح كلام الشرح ومعنى كلامه انه لا ينبغي ان يتوهم من كلام الشرح ان
صدق التعريف الاب على الابن من حيث تولد من نطفة شخص اخر مبطل
لطرد التعريف لانه من هذه الحيثية اب يجب صدق التعريف فالحق ان يقال
الابن له حيثيات متعددة واما بيان صدق التعريف عليه من الحيثيات
الاخر لولا التكرار فهو انه اذا قصد تعريف شي له حيثيات واوصاف
لواحد من تلك الحيثيات والاوصاف فذكر في موضع التعريف ذلك الوصف
على وجه يصدق عليه ولم يذكر ما يدل على الاختصاص فلا بعد ان يتوهم السامع
ان المقصود بالتعريف ما هو موصوف بهذا الوصف مطلقا كما في تعريف
اكثر الاشياء وهو مع كل من تلك الاعتبارات والحيثيات موصوف به
فيصدق التعريف عليه بكل منها فلا يكون مطردا فقيل وجوب التكرار علام
لكل معرف شي لان كل معرف لشي يصدق التعريف عليه بكل من اعتباراته
لولا تكراره فلا يكون مطردا قلنا لا نم بل قد يصدق في تعريف شي
لشي تعريف ذلك الشي مطلقا لا بواحد من الاعتبارات فلا حاجة الى
بيان الاختصاص بل لا يصح   تعريف المركب من الذات والعرض

الذاتي من هذا القبيل المراد بالعرض الخارج عن الشي المحمول عليه وبالذاتي ما يكون
عروضه لذاته اولا لامر مساو له فاذا اريد تعريف ذلك المركب فلا بد من ذكر
الذات بنفسه في التعريف ان كان غنيا عن التعريف او ذكر معرفه ان كان مفتقرا
اليه وكان المقصود معرفته بجميع اجزائه كما في تعريف الانف الافطس فانه
ذكر في التعريف بنفسه للاستغنا وكذا انه ذكر في التعريف العرض الذاتي كذلك
كالافطس فانه ذكر في التعريف تعريفه الذي هو قوله ذو تقعر خاص بالانف
للافتقار ومع لا بد ان يذكر في تعريفه ما يجعله مختصا به ومساويا له فان وجد
مفهوم كذلك غير الاضافة الى تلك الذات فلا حاجة الى التكرار في تعريفه اصلا
والا فلا بد منه كما في الافطس ومع يجب في ذلك المركب تخصيص وعوى الحاجة
الى التكرار في تعريفه بالاخر   شي ذو تقعر مختص بالانف فان قيل على هذا
ايضا تكرار فان التقعر تكرر كما في الاول غاية ان في الاول كلا الذكرين بالظاهر
وفي احدهما بالظاهر والاخر بالضمير في مختص وكون الذكرين بالظاهر في الاول
ايضا غير ضروري لجواز ان يقال انف ذو تقعر مختص بالانف وفي الثاني يصح
بالظاهر ايضا كما في الاول قلت التكرار الجاري هو تكرار الانف ولا يشتبهني
للشارح عد تكرار التقعر منه لان التكرار الذي يحصل بسبب اعتبار الضمير في
الاوصاف المشتقة ليس منه لان ذلك انما نشا من كون الوصف المعتمد
مشتقا والارتباط بما قبله فيه انما هو بالضمير اذ لو كان جامدا ارتبط بما قبله
بالاعراب كما في ارتباط الخبر الجامد بالمبتدا في مثل زيد انسان ولا يحتاج الى
والا يلزم التكرار في مثل حيوان ناطق في تعريف الانسان لان في ناطق ضميرا
يرجع الى الحيوان فتكرر الحيوان في التعريف مع انهم لم يقولوا بوجود التكرار
فيه فعلم ان مرادهم ما قررناه   لان السؤال عن الانف الافطس اي عن معرفة

اي بالجزء الاخر

علام

يتعدد

الذاتي

[illegible]

بجميع الاجزاء فيصح قوله فاحتاج الخ فاذا لم يكرر لم يكن كاملا يحتمل ان يراد به
انه على تقدير السوال عن معرفته بجميع الاجزاء يكون الجواب جوابا وان لم يكرر لكنه
لم يكن جوابا كاملا لانه سال عن تعريفه على وجه الكمال فاذا اتى بتعريفه غير كامل ويحتمل
ان يراد به ان الاحتياج الى التكرار لكونه جوابا عن السوال عن تعريفه بحسبه لا لكون
تعريفا صحيحا فانه غير محتاج اليه لذلك لصحته بدونه غايته انه غير كامل وهذا السوال الاخر
ان كان عن العوارض فقط اي فان كان مطلقا لا مقيدا بكونه معروضا له لانه
على هذا لا بد من التكرار كما اذا كان السوال عن المجموع فان قيل هذا قسم آخر
وسوال يكون المراد منه العارض فقط فلم لم يتعرض له قلت لاشتراكه للقسم الاول
فيما لزم من المحذور واجيب ان بينهما فرقا الخ فان قيل لا اختصار في ان هذا
الجواب لا يزيد على ما ذكر قبل السوال فان كان السوال متوجها عليه فكيف يندفع
قلت هذا جواب بمنع كون التكرار ضروريا مطلقا في محل الحاجة على تقدير ان يكون
السوال عن المجموع بل الاحتياج اليه ليكون مطابقا للسوال لا لكونه تعريفا ونعني
بالضروري ما يكون الاحتياج الى التكرار فيه منشاءه نفسه اي من كونه تعريفا لا
لامر آخر والحاجي ما يكون الاحتياج منشاءه من امر غير كونه تعريفا على ما قال
قدس سره فالتكرار الحاجي ما نشاء من السوال والضروري ما نشاء من المفهوم نفسه
وهذا الفرق مذكور فيما قبل السوال والسوال انما نشاء من عدم التامل فيه
فاعادة هذا الكلام بعينه في موقع الجواب تنبيه على ان السوال ناش من عدم
التامل فيه لا لكون الكلام مما يتوجه السوال وانت خبير بان الاولى ان يقال
فسقط بما قررنا السوال بعدم الفرق لانه لو كان السوال عن العرض الذاتي
وحده اي لو كان المقصود تعريف ذلك المركب بالعرض الذاتي وحده على وجه يكون
آلة الملاحظة لا بجميع الاجزاء كما في الحد التام لا حاجة الى التكرار وليس المراد به انه

تجريد

لو كان المقصود تعريف العرض وحده على وجه يكون ملحوظا بالذات لان الكلام
في تعريف هذا النوع من المركب لكن احتاج المجيب الى التكرار الا اني على تقدير
ان يقصد تعريف المركب بجزئيه معا احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابا مطابقا
للسوال الا ما يتوهم من ظاهره من انه على تقدير ان يقصد تعريف المركب بالعرض يحتاج
في تطبيق الجواب على السوال الى التكرار لانه على هذا التقدير يكفي التعريف به وحده
ويحصل به مطابقته له وان ذكر والذات يكون الجواب زائدا على ما يسال
معرف الشيء يجب ان يساويه الخ فان قيل قاعدة المساواة انما شرطها المتاخرون
فلا بد ان يذكر في مبحث المعرف ولذكر الشرائط دون مبحث الاقسام قلت لعل
في هذا المبحث لان له مدخلا في انحصار الاقسام في الاربعة بناء على ان المراد
بالخارج هو المحمول فلا يتصور ذكر المباين او للتنبيه على الاستيعاب بحيث
فرطه في تلك الاقسام بحسب الظاهر لما انه شرط تفرد به المتاخرون دون
القدماء فهم يتوهمون في كسبهم لكن الحق ما ذهب اليه القدماء على ما ذكر بعض المحققين
لان تعريف القول الشارح لا يقتضي ان يكون المعرف مميزا للشيء عن جميع الاغيار
بل يكفي التميز في الجملة ولا شك انه كما يكون تعريف الشيء مطلوبا على وجه كامل
كذلك قد يكون مطلوبا بوجه ما اعم ويمكن تحصيله بطريق الكسب فاشتراط المساواة
يقتضي ان يكون بعض ما يقع فيه النظر من التصورات لا يكون قولا شارحا و
تعريف المشهور لا يكون مطردا مع ان الجميع مسمى به وتعريفه حقا واما فبطل
اشتراط المساواة واما الدليل الذي يستدل به على وجوب المساواة فمنظور فيه
على ما سنذكر والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك فيه نظر لاحتمال
ان يكون المباين نسبة الى بعض مباينا لا جلا يمكن التعريف به وكذلك الاخص من وجه
بالطريق الاولى فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى فيه انه نظر

بلا نزاع ان اراد به اقل وجودا في الخارج فمسلم لكنه لا يقتضي ان يكون اخفى وان اراد به
اقل وجودا في الذهن فلا نم انما يكون كذلك لو كان العام لازما بينا للخاص
او يكون ذاتيا له والخاص كلما تصور تصور ما كنه اما في غيره فلا فلان الاعم
مطلقا لا غير مانعة المعرف عن غيره ما الا فيه ايضا نظر لانه ان اراد به لا غير ما اصلا
فممنوع انما يكون كذلك لو كان اعم المفهومات وان اراد به لا غير ما عن جميع
ما عداه فمسلم لكن تعريف القول الشارح لا يقتضي ذلك كما مر
ولان تصور الاعم غير مستلزم لهذا ايضا ممنوع غاية انه غير مستلزم لخصوصه
على وجه يميزه عن جميع الاغيار وذا غير لازم اما ان يكون جميع اجزاء الشيء
وهو الحد التام قال قدس سره في جعل الحد التام داخلا في الحدود نظر مشهور
وقد يأول بان المقصود دخول كل واحد من اجزائه فيه ولهذا جعل المركب من
الداخل والخارج قسما لهما انتهى كلامه يعني لما اراد بالداخل ما يتناول الحد التام
باعتبار دخول كل جزء من افراده فيه كان الخارج ما كان كل من افراده خارجا
فبقي قسم اخر يكون بعض افراده داخلا وبعضها خارجا والا فالمركب من الداخل
والخارج خارج لا محالة ان كان الجزء داخلا اي يكون الجزء فصلا قريبا كما هي
هذا ايضا فيه بحث لان المشهور ان التعريف المشتمل على الخارج رسم مطلقا و
ايضا ان اراد بالجزء كل ما له دخل في تميزه عن مشاركات العام المذكور في التعريف
فلا يصح حصره في الداخل والخارج لاحتمال ان يذكر في التعريف مع الفصل الخاصة
ايضا ويلزم ان يكون التعريف الذي ذكر جميع الاجزاء فيه مع ذكر ما هو خارج
من خاصة او عرض عام قسما اخر وفساده ظاهر ودعوى امتناع ذكر الخاصة
مع جميع الذاتيات ممنوع وان لم يرد به الجميع بل ما يكون بمنزلة الجميع اي ما يقتضي
ذلك سواء كان واحدا او متعددا لزم تداخل الاقسام لصدق التعريفين على

الصورة

الصورة التي ذكرناها وصدق تعريف الرسم التام على الذي ذكر فيه خاصة مع
جميع الذاتيات وهذا وان لم يكن بعيدا لكنهم لم يقولوا به اعترض الامام
على التعريف من وجهين ذهب الامام الى امتناع الكسب في التصور بل ما حصل
من التصور يحصل بالبديهة وما لم يحصل بالبديهة لم يحصل مطلقا مستدلا با
لوجهين المذكورين ههنا فهو وان كان من ذكر الوجهين قاصدا الاثبات
مذهبه لا بطلان ما ذهب اليه الباقون من امكان اكتساب التصور بطريق
النظر بدليل سيتضح لكن ما ذكره مما يصلح لان يقصد به بطلان مذهب الباقين
بل لزمه ذلك فذكر المص ذلك لقصد الاعتراض عليهم مع الاجوبة التي ذكرها
ما قد المحصل ثم نظر فيه وزيفه واجاب بما هو الحق عنده فالاعتراض بوجهيه
معارضة لما لم اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها هذا ذكر
مبني على ان المراد بالداخل ما يكون كل جزء منه داخلا وكذا الخارج ليصح جعل
المركب من الداخل والخارج قسما لهما فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه
قال قدس سره لان جميع الاجزاء ان لم يكن نفسه فاما ان يكون داخلا فيه او
خارجا عنه وكلاهما باطل اما الاول فلان الداخل في الشيء ما يركب الشيء منه
ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء جميعها بل بعضها واما الثاني فظاهر انتهى كلامه
ان اراد بكون جميع الاجزاء نفسه انها لا تغايره بالذات والاعتبار فالدليل
المذكور لا يدل عليه لظهور انه لا يدل الا على انها لا تغايره بالذات وان اراد
انها لا تغايره بالذات وان جاز ان يكون مغايرة له بالاعتبار فلا يدل
على امتناع التعريف بها اذ المغايرة بالاعتبار يكفي بين المعرف والمعرف
وسيشير اليه فيما بعد او معرفا لغيره ذلك الجزء الذي فرض انه معرف للشيء
فتبقى قسم اخر وهو ان ما سوى الجزء المعرف مجهولا مطلقا بجميعها او بعضها

المجهول

جمع اجزائه الشيء نفسه

والجزء المعرف يعرف الماهية على وجه يكون باقي الاجزاء لا يعتبر ملحوظا اصلا
لا قصدا ولا ضمنا فان استلزام تصور الماهية لتصور اجزائه ولو اجمالا
انما هو في الحد التام دون غيره وهذا الاجمال وجه آخر للمنع المذكور والسند
المذكور بقوله لجواز استغناء الاجزاء باسرها لو حمل على استغنائها عن تعريف
الجزء اما ما في تعريفه للماهية فتناوله هذا الدليل الذي استدل به على ابطاله
على هذا وان حمل المص يكون السند اخص فان سلم اتمام دليله على بطلانه لا يجدي
نفعا لبقاء المنع بحاله اذ له وجه آخر غير ذلك السند وهو الذي ذكرناه
واذا كان جميع الاجزاء معلوما قال قدس سره اي بدون تعريف ذلك الجزء
لشيء منها انتهى كلامه انما قال ذلك لانه لولاه لم يترتب عليه قوله فلا يكون
ذلك الجزء معرفا له لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه
ما ذكرنا من ان البيان قد يتعدد الاستقلال الى معرفة الشيء ومن جواز التعريف
بالاعم لكن ما ذكر مبني على ما ذهب اليه من امتناعه ومن قاعدة المساواة
فيتوقف معرفته الى قوله من الامور الغير المتناهية وكذا قوله فيلزم الدور
مكررا لانه اذا وضع المسئلة ثم ذكر دليلها لا احتياج الى ان يترتب النتيجة عليه
ومن معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى
فان قلت احاطة الذهن بما لا يتناهى نفس معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية
فكيف جعل احدهما لازما للاخر قلت معرفة النفس لها اعم من الاحاطة بها لان
في الاحاطة لا بد من ان يكون الجميع حاصلا لها مجتمعا بخلاف معرفة النفس لها
لانها قد يكون على سبيل التعاقب وان كان الشارح استعمل فيما سبق احاطة
النفس بها متناولا لما كان على سبيل التعاقب واما جعل احدهما لازما من الاخر
فهو بيان ان اللازم والمتحقق من هذا المقام هو هذا الخاص من الامور الغير المتناهية

علی ما حمل علیه م

من الامور اصل

الاولى

الاولى ترك هذا القول لان ما عداه غير متناه واما خروجه عن الشيء فلا يوجب
خروج كل فرد منه عنه لان المنسوب الى شيء لكونه ماهية او جزءا او خارجا عنه
انما يكون منحصرا عقلا فيها اذا جعل الخارج سلبا للمتضمن الاولين اي للنفس عنه
وللاجزاء ولا شك انه لا يقتضي خروج كل جزء من المنسوب عن المنسوب اليه
اما اذا لم يجعل معنى الخارج ذلك فلم ينحصر عقلا في الثلثة المذكورة وهو ظاهر
اجيب عن الاول الى قوله المص الجواب الاول الذي ذكره ناقد المحصل على المعارضة
لدليل مقدمة من مقدمات معارضة الامام وهي قوله جميع اجزاء الشيء نفسه
وان ترك دليلها بناء على دعوى الظهور وهو الذي ذكره قدس سره هناك
وح يكون جواب المص اما نقضا اجماليا بان يقدر في كلامه ما ذكره قدس سره
هناك واما منعا وما ذكره قدس سره سند له كما يشير اليه هناك لكن لا خفاء في
جواز حمله على المنع والسند بل الظاهر والحق ذلك وح يكون كلام المص منعا للسند
وذا غير مقبول او ابطالا للسند الاخص بضم ما ذكره قدس سره اليه وذا غير نافع
في دفع المنع وانما قلنا ان ذلك السند اخص لان للمنع وجها آخر وهو ما يشير اليه
من التفاوت بالاجمال والتفصيل مع انه يمكن حمله على ما اختاره في الجواب الثاني لان قوله
والاشياء التي كل واحد منها مقدم يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء يحتمل ان يقصد
انها باعتبار كونها اشياء اي باعتبار التفصيل يمتنع ان يكون نفس الشيء اي باعتبار
ان يكون شيئا واحدا اي باعتبار الاجمال وهو الجواب الحق المرضي له في المتن
ومعرفته فقيل هو مستدرك في البيان والشارح لم يتعرض له وقيل اشارة
الى جواب شبهة اخرى هي ان يقال لا يمكن ان يعرف الشيء باجزائه مطلقا اوقد يكون
الاجزاء كلها او بعضها معروفا بالماهية فلو عرفت تلك الماهية باجزائها يلزم
الدور فاجاب بان تعريف الاجزاء بالماهية مع تقدم الجزء عليها بالطبع

اعلم ان المراد بالداخل ما ليس بخارج [illegible]

وعليه قدس سره [illegible]

ای جل جواب ناقد المحصل عن سند الامام ح

ای جواب ناقد المحصل

الحد ح

فيمتنع ان يكون معرفا به ولا اخفاء في بعده والاولى عندي ان يقرر الشبهة هكذا
لو جاز تعريف الشيء بجميع الاجزاء لجاز تعريف جميع الاجزاء بذلك الشيء لانها نفسه
واذا جاز عندكم الى جعل جميع اجزاء الشيء فليجز عندكم جعل نفس ذلك الشيء معرفا
لجميع اجزائه وذا باطل عندكم فاجاب بانه يمتنع ان يكون جميع اجزاء الشيء معرفا به
لتاخر معرفته عن معرفتها   فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه
فلا يفيد معرفة قلنا لا نم ان الاختصاص الذي لابد منه بناء على قاعدة المنع
هو الاختصاص عند من كان التعريف بالمعنى الذي يعني انه يعرف اتصاف الموصوف
بذلك الوصف ولا يعرف اتصاف الغير به سواء عرف سلبه عن غيره او لا بان يكون
مترددا فيه او غافل الذهن عنه اما الاختصاص في نفس الامر فليس بشرط لانه
على تقدير عدم الاختصاص فيما اذا عرف اتصاف الشيء به مع خلو الذهن عن
اتصاف الغير به او مع انكاره له لا يحتمل عدم الاختصاص عنده لان معنى احتمال
عدم الاختصاص عنده ان العقل يجوز كون الغير ايضا متصفا به وعند خلو الذهن (علّه)
عن الغير وعن الغيرية هنا لا يجوز عقله ذلك فليس عنده احتمال اما اذا توجه ذهنه
الى الغير والغيرية هنا فقد يكون مترددا فيه ويحصل الاحتمال عنده فيصح منع
الملازمة التي ذكرها بقوله لانه اذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه
ويصح منع الكبرى التي اشار اليها بقوله فلا يفيد معرفته وحاصله واذا احتمل
عدم اختصاصه به لا يفيد معرفته اذ للسائل ان يمنع هذه الملازمة ايضا بناء
على ان المانع من الاستلزام هو العلم باتصاف الغير به ايضا فلا يمنعه عن جميع
الاغيار بل بعضها اما اذا لم يعلم اتصاف الغير به فلا يلتبس بالغير بل انتقل ذهنه (يلتبس ح)
اليه عند تلبسه بغيره فاذا كان خالي الذهن عن الغير والغيرية فيما فيه مطلقة (فان)
وان كان مترددا فيهما فلا يلتبس بنفسه وذلك امر آخر فربما يتعدد في تحصيل التصور

به

اول بعد

او لا تقصد هذه الاحوال في الذهن وقد حصل فعلى ما ذكرنا يكون الغاية
في قال المحقق في قوله يجوز ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به ويحتمل
عدم اختصاصه به للتعقيب الذكري لا للتفريع بحسب المعنى اذ لا يلزم من الاختصاص
في نفس الامر وعدم العلم بالاختصاص عدم احتمال عدم الاختصاص
فان افاد الوصف الاستناد لمنع قول الخارج انما يعرف الشيء اذا علم اختصاصه به
انما يتوقف على الاختصاص الوصف الخارجي بالموصوف وقوله في
نفس الامر الاولى ان يجعل الظرف اعني قوله في نفس الامر متعلقا بقوله فقط
دون اختصاص الوصف ويحمل الاختصاص على اختصاص عند من يكون التعريف (يحمل ح)
به بالمعنى الذي ذكرنا سواء كان مع ذلك مختصا به في نفس الامر او لا
لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع قال قدس سره والا يلزم تقدم
جميع الاجزاء على جميع الاجزاء انتهى كلامه قد اشرنا الى انه قدس سره قد ورد ذلك
في كلامه ليحمل نقضا اجماليا للمعارضة التي ذكرنا قيد المحصل لدليل مقدمة من
مقدمات معارضة الامام ويصلح لان يجعل ابطالا للسند الذي ذكره
لمنع كلام الامام اذ لم يتقدم الدليل الذي ذكره قدس سره هناك
يصح يكون جميع الاجزاء نفس الشيء قال قدس سره لما تقدم من الدليل السالم
عن المعارض من الورود المنع عليه انتهى كلامه وهذا ينقض على احد المحتملين اللذين
ذكرناهما واما المحتمل الاخر الذي ذكرناه فمبني على ان الكلام والمقام صالح له
في نفسه فيجوز ان يقصد لا انه قصده البتة   لو كانت الاجزاء باسرها
حتى الصوري معلومة لما قد ذكرنا انه ليس يلازم ان يكون استغناء الاجزاء
عن تعريف الجزء انما هو بان يكون معلومة وقوله حتى الصوري ان اراد به
الجزء الصوري حقيقة فليس للماهية جزء صوري حقيقة كما مر وان اراد به الهيئة

(في الهامش: وهو محل ورود [illegible] المحصل على المعارضة [illegible] — وهو محل الجواب على المنع ١٢ آخر — بالفعل ح)

الاجتماعية التي يعرض للاجزاء عند انضمام بعضها الى بعض فذلك ليس فردا
لها وجودها وان كان لابد منه لكن لاحاجة الى العلم بها فان قيل المراد
ان العلم بالاجزاء على هذا الوجه اي عند عروض الهيئة الاجتماعية لها مع
العلم بتلك الهيئة هو بعينها مستلزم للعلم بالماهية والالم يكن التحديد مفيدا
قلت انا لم نجعل الجزء شرطا على هذا الوجه بل على غير هذا الوجه وسواء يكون الاجزاء
ان كانت معلومة لم تكن مجتمعة وان يكون الاجزاء مجهولة بتمامها سوى الجزء المعرف او
بعضها وقد اشرنا اليه مع كونه لا تم ابطال للسند الاخص لم يفد التحديد معرفة
المحدود قال قدس سره اي بالكنه اذ لم يحصل منه الا معرفة جميع الاجزاء صورة
ومادة هذا كلامه قوله صورة لم نقصد به ان لها جزءا صورة بل انه يقدر كلامه
على ما اعتقده لو استلزم الخارجي تصوره تصوره الخ هذا الجواب كما يصلح
لاثبات المقدمة الممنوعة التي هي لو استلزم الخارجي تصوره تصوره الخ يصلح
لان يجعل شبهة اخرى يستدل بها على امتناع التعريف بالخارجي بل على امتناع
التعريف مطلقا ولنا ان ندفعها على ما اختاره من ان يقول الخارج معلوم بتفاصيل
اجزائه وغير مستلزم وانما يكون مستلزما اذا جمع اجزاءه واستحضرت بالحركة
فيما بين المعلومات وان كان مفردا فهو اذا كان غير مخطر بالبال غير مستلزم
واذا استحضر بالفكر والحركة فيما بين المعقولات صار مستلزما فان قيل هو في
آن حصوله يكون مستحضرا لمنتقل اليه لا محالة فكان مستلزما للماهية في اخطاره
فيكون اخطار الماهية لا كسبا قلت لا نسلم ان يكون كل ما حصل مخطرا بالبال
ملتفتا اليه في آن حصوله لجواز ان يحصل بعض الاشياء في ضمن حصول بعض آخر
فلا يكون ملتفتا اليه فلا يحصل حينئذ لجواز ان يكون الانتقال على تقدير
الاخطار والالتفات لا مطلقا وسيأتي لهذا تتمة ومزيد تفصيل فابطال كلام

المعلومات

جواب عن الدليل لاثبات المقدمة
الممنوعة

كلام المحقق بمثل هذه الشبهة لا يليق بمثل المحقق والتحديد استحضار المجموع
اي معنى كسب الشيء بالحد استحضار اجزائه مجموعة بحيث يحصل صورة واحدة من جميع
حركة منها بحيث يكون الاجزاء ملحوظة ضمنا والماهية قصدا وهذا من حيث انه مركب
من اشياء لكل منها مدخل في حصوله ومنفصل ايضا ملحوظ هي ضمنا حيث عرض
لها الاجتماع والترتيب هو الحد المقدم عليه والعلة له من حيث انه امر واحد ملحوظ
شيء واحد هو المجموع من حيث هو وهو المحدود فالتغاير اعتباري لانه يترتب
على المجموع تصور واحد متعلق بالمجموع فمعنى التعريف بالاجزاء ان لكل منها مدخلا
في تعريفه على قياس الاجزاء الخارجية للماهية فيه وتصورا بها فان تلك
الماهية نفس الاجزاء المجتمعة وحاصلة منها عند عروض الاجتماع لها بمعنى ان لكل جزء
منها مدخل في تعقلها وحصولها واما الاجتماع فليس جزءا منها بل لازم لها
عارض لاجزائها وكذا اجتماع الاجزاء في الذهن لازم عارض لاجزائه
بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وليس المراد به ان وجودات الاجزاء حال كونها مرآة
لملاحظة الاجزاء قصدا احد لان ذلك في حال انفرادها وتفرقها وانما المراد في
اجتماعها وتقييد بعضها ببعض حتى يصير المجموع مرآة واحدة يلاحظ بها المجموع من
حيث هو قصدا واما الاجزاء فلا يلاحظ الا ضمنا فالمراد ما بينا
بيان ذلك ليس في هذا البيان شيء زائد على ما ذكره قبله الا الاشارة الى ان
التغاير بين الحد والمحدود انما اعتباري وذاتي على ما قال قدس سره اذا كانت
الاجزاء معلومة متفرقة موجود الكل واحد منها بوجود على حدة فاذا استحضرت
وجمعت وقطع النظر عن الالتفات الى كل واحد على حياله صار الملاحظ الملتفت اليه
هو المجموع من حيث هو فهناك تصور اجمالي متعلق به فاما ان يقال اجتماع تلك
التصورات المتعلقة بالتفاصيل صار سببا لوجود هذا التصور الاجمالي الحادث

مرآيا

فيكون المغايرة بالذات واما ان يقال هذا التصور الاجمالي هو بعينه تلك التصورات
المجتمعة على وجه انقطع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات الى
الكل من حيث هو كل فالمغايرة بالاعتبار اعني التفصيل والاجمال ولعل هذا
هو الحق لانه ترتب عليها تصور آخر مغاير لها بالذات فتامل انتهى كلامه وانا اقول
ان الحق هو هذا دون الاول لان الوجدان يكذبه صرح به في شرح المواقف
بان يكون لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات او بالاعتبار
لا شك في ان وجود كل جزء من الاجزاء مغاير لوجود الآخر بالذات والاعتبار معا
فلا بد من حمل او على الواو ويقال التردد بناء على انه كما يكون لكل منها وجود
على حدة مغاير لوجود الآخر بالذات وهو الوجودات المتفرقة التي اذا جمعت حصل
وجود المجموع فكذا يكون لكل منها وجود مغاير لوجود الآخر بالاعتبار فقط وهو
ما يستفاد منه من ان تصور المجموع من حيث هو مجموع من حيث انه ملاحظ به احد اجزائه
ولو ضمنا وجود له ومن حيث انه ملاحظ به الآخر منه كذلك وجود لذلك الجزء الآخر
ومن حيث انه يلاحظ به المجموع من حيث هو مجموع فقد وجد له فتلك الوجودات متغايرة
بالاعتبار لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد ا
قال قدس سره اي في الخارج ان كانت الماهية منسوبة اليه محققة او مقدرة او
في الذهن باعتبار اخر ان كانت منسوبة اليه انتهى كلامه فالحاصل انه لا بد في
التعريف وفي الحمل مطلقا من امرين التغاير والاتحاد اذ لولا التغاير يكون التعريف
بنفسه والحمل لا يكون مفيدا ولولا الاتحاد امتنع الحمل فامتنع التعريف ايضا لاشعار
المساواة فاذا امكن ان يكون للشيئين اتحاد باعتبار وتغاير باعتبار يمكن التعريف
والحمل فالحمل هو اتحاد المتغايرين ذهنا في الوجود الخارجي محققا او مقدرا او في الوجود
الذهني باعتبار آخر اما الاول فكالحيوان الناطق فانهما يوجدان معا في الذهن بحيث

مغاير

الجزء

يكون

يكون لكل وجود على حدة مغاير لوجود الآخر بالذات ويوجدان معا في
الخارج بوجود واحد كزيد مثلا فان وجود الجنس في الخارج ووجود الفصل في الخارج
فيه واحد وكجنس العنقاء وفصله فانهما في الذهن كل يوجد على حدة وفي الخارج مقدرا
بوجود واحد واما الثاني فكالعلم فان وجود جنسه وفصله يوجدان في الذهن
كل يوجد على حدة واذا وجد فرد من مفهوم العلم في الذهن كالعلم بالانسان
مثلا فقد وجد جنسه وفصله بوجود واحد في الذهن باعتبار آخر وهو وجوده
الاصلي بالنسبة الى الوجود الاول له فان وجوده الاول علم به بخلاف وجوده
بهذا الاعتبار فانه ليس علما به مجموع تصور الجنس والفصل غير تصور المجموع
الحاصل من الجنس والفصل قال قدس سره اي بالاعتبار فاستغنى عن التعريف
قال قدس سره جاز ان يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون
المستلزم لتصور المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب
الى مباديها المؤدية اليها انتهى كلامه فان قيل لما كان ذلك المفرد على تقدير الاخطار
مستلزما للعلم بالمعرف فيكون في اول زمان حصول العلم مخطرا بالبال فيستلزم
العلم بالمعرف فالمعرف ايضا حاصل واخطار المعرف ح سبب لاخطار المعرف
وتذكره لا لحصول العلم به وذا ليس بعلم قلت قد يكون العلم بالمفرد لا يكون
على وجه يلتفت اليه بان يكون حصوله بطريق من يلزمه اخرى والنفس ح لا يلتفت
الا الى ملزومه فلا يحصل لازمه وايضا جاز ان يخفى الشيء بعد العلم من معرفة
والمعرف لا يخفى بل يبقى مخزونا دون المعرف فاخطار المعرف سبب للعلم
بالمعرف لا للتذكره واخطاره وقد توجه الطلب نحو الشيء ذي الجهتين
اي المعلومية والمجهولية فانه مجهول بحسب ذاته معلوم ببعض اعتباراته لا نحو
المعلوم او المجهول اي لا نحو المعلوم مطلقا والمجهول مطلقا لتكون المستحيل يرد

يوجدان معا

فمجموع

فعل

فيلزم

ح

المفرد

الانتقال

لازمه

ما حصل

الوجه المعلوم للشيء والوجه المجهول له بناء على كون اللازم فيهما للعهد فيلزم ان يكون
هناك ثلثة اشياء الشيء ووجهه المعلوم ووجهه المجهول ليرد عليه انها غير محتاج اليه و
غير كلام المحشي كما قال قدس سره حيث قال فيندفع ما يقال ان الوجه المعلوم لا يستحصل
لكونه حاصلا والوجه المجهول لا يطلب لكونه مجهولا لكن هذا الجواب يقتضي ان يكون
هناك ثلثة اشياء المطلوب والوجهان والحق ان يقال المطلوب هو الوجه المجهول وليس مجهولا مطلقا
حتى يمتنع توجه النفس اليه فانه معلوم ببعض اعتباراته وهو الوجه المعلوم وهذا هو
المذكور في المتن انما ذكره الشارح انتهى كلامه وبحد الغريب قال قدس سره
ان لم يكن الغريب هي المتصور انتهى كلامه ولا بد مع ذلك من ان يكون افراده معلومة
ليمكن تحديده وكذا الكلام في باقي الاقسام قوله والمركب الذي لا تركب عند غيره
بحد قال قدس سره ان لم يكن بديهيا انتهى كلامه ورسم الدليل المحصل الاولى
ان يقال عرف لانه ماهيته اعتبارية اصطلاحية ويحتمل ان يكون ما ذكر في التعريف
ذاتياته فيكون حدا بل الاظهر ذلك لان الظاهر انهم اذا اعتبروا مفهوما ووضعوا
اسما بازائه فما هو من ذاتياته دون عوارضه سواء كان من اللزوم العادي
والعقلي وذلك ليصح التعريف على مذهبي المتكلمين والمنطقيين سواء كان جليا بغير وسط والحكماء م
او غير بين اي بوسط فان قيل اعتبار اللزوم بين العلمين يخرج الاشكال غير الاول
عن تعريف الدليل اذ اللزوم فيها ليس بين المعلومين بل نقول ان اعتبر اللزوم
يلزم ما ذكرنا والا لم يكن الدليل مطلقا محل النظر لان بداهة الحركة الثانية لا بد
ان يكون هي المطلوب فيلزم اللزوم لا يقال بخروج الاول اولى لانا ما ذكرت من خروج
الاشكال الثلثة من التعريف بناء على ان الدليل هو الاشكال مع دلالتها لا وحدها
او بناء على ما ذكره الشارح من ان اللزوم اعم من ان يكون جليا او غير بين او
نختار الثاني ونقول لا نم ان كل ما يسمى بالدليل لا بد ان يكون محل النظر لانا نقول

اللزوم

اللزوم البين ما يكون العلم بالطرفين كافيا في الجزم باللزوم وغير البين ما ليس كذلك
بل يحتاج في الجزم باللزوم مع تصور الطرفين الى امر اخر من دليل او تجربة او احساس
وههنا اللزوم بين العلمين ليقال ان العلم انما يحصل بمجرد تصور الطرفين او مع به م
امر اخر ولا شك في اطلاق اسم الدليل على هذه الاشكال وحدها وظاهر ان
كل ما يطلق عليه اسم الدليل عندهم محل النظر قلت اللزوم بين العلمين لا بد منه
ليكون محل النظر ولا يلزم خروج الاشكال الثلثة عن التعريف لانها ليست
دلائل مطلقا بل بالنسبة الى من جهلها بدلالتها بمعنى ان من علم علمها الضرب
الثاني من الشكل الثاني مثلا منتج كذا البتة بدليل قطعي ويكون مستحضرا
لذلك اذا اطلع على دليل جزئي على هذا الضرب ينتقل ذهنه الى النتيجة بهذا
الاستدلال وان كان بسبب مقارنة قياس خفي كما في الحدسيات والقضايا قياساتها
معها لانا في حكم اللزوم او يقال اطلاق الدليل على هذه الاشكال الثلثة
باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول فان باقي الاشكال
يشتمل على هيئة الاول ولذلك يمكن ان يرد اليه كما ذكر في مختصر الاصول
لابن الحاجب فمن لاحظ ما ورد على هيئة احد الاشكال غير الاول من حيث هو
دليل اي هيئة الاول المشمولة له فقد علم نتيجته من غير انفكاك بين العلمين
ولعل الشارح اراد باللزوم البين وغير البين ما ذكرنا لا المعنى المشهور
بيانه ان مراده باللزوم البين المنفرد ما يكون بغير وسط ان يكون اللزوم
بينهما متحققا مطلقا من غير اشتراط العلم باللزوم بين نوعيهما كما في الشكل الاول
والقياس الاستثنائي او من غير اشتراط ان يلاحظ اشتماله على هيئة اخرى
يكون الاستلزام بواسطتها فانه متى حصل العلم بدليل جزئي يرد على هيئة
من هيئاته تحصل العلم بما هو نتيجة له من غير اشتراط العلم بان هذا النوع من

المنتج لازم لهذا النوع من الدليل ومن غير ان يلاحظ اشتماله على هيئة اخرى
يكون لها الاستلزام بسببها واما اللزوم الغير البين المفسر بما يكون بوسط فمراده
ان لا يتحقق اللزوم عنها مطلقا بل مشروطا بالعلم باللزوم بين نوعيها كما في
هيئة اخرى م
الاشكال الثلثة ايضا اذا وبالعلم باشتماله على هذا النحو وملاحظة تلك الهيئة
المشمولة فان العلم بما هو منتج لها ليس لازما لها مطلقا بل بواسطة العلم باللزوم
بين نوعيها كما مر مشارا وحاصل التوضيح ان الدليل ما يلزم من العلم به مطلقا
او على وجه خاص العلم بوجود المدلول والوجه الخاص كون العلم مقارنا للعلم بان
لهذا م
هذا النوع من المنتج لازم لهذا النوع من الدليل او كونه مع العلم بهيئة الشكل الاول
المشمولة له هذا غاية ما يمكن ان يتكلف لتصحيح كلامه وقد يقال يمكن اختيار الثاني
ومنع لزوم ان لا يكون الدليل مطلقا محل الفكر بناء على ان النظر ترتيب امور معلومة
للتادي الى مجهول او على وجه يؤدي الى مجهول ولا يلزمه التادي كما في النظر
الفاسد بحسب الصورة وما قيل ان المطابقة للحركة الثانية التي هي جزء الفكر
بني م
فذلك مذهب القدماء وقد مر الكلام على مذهب المتأخرين مع انه تعريف
للنظر الصحيح بحسب الصورة لا لمطلق النظر ودفع الاشكال بورود الاشكال الثلثة
الاخر ما مر في اختيار الشق الاول وما تقدم من ان الترتيب لازم للحركة الثانية
فلذلك فسره به فهو كلام الشارح وليس مذهب المتأخرين في الفكر بل الترتيب
بمعنى آخر للفكر ذهبوا اليه كما مر   بوجود المدلول اي بحصه فان المدلول هو
النسبة الخبرية التي هي الوقوع او اللاوقوع فالعلم بوقوع النسبة او لا وقوعها
بمعنى ايقاعها او انتزاعها حاصله العلم بتحققه الوقوع او اللاوقوع وهي المعنية
بوجوده وهذا يدل على ان العلم المتعلق به هو التصديق بخلاف ما لو قيل العلم
بالمدلول فانه يحتمل التصور بقطع النظر عن القرائن الخارجة ولذا زاد لفظ الوجود

ولم يقل العلم بالمدلول واذا كان العلم اللازم تصديقا يكون العلم الملزوم ايضا
تصديقا لا محالة لما تقرر عندهم من ان التصديق لا يستفاد من التصور فالدليل
ما يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول فان قيل ينتقض التعريف بالقياس
و في م
المركب الذي في القضايا الحدسية قياساتها معها قلت المراد بالعلم الملزوم
المتعلق بالدليل هو العلم الذي بطريق الكسب بعين ما ذكر في القول الشارح من
نان القرينة   بوجود المدلول لا ينتقض خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي لان
لكن
المدلول العدمي له وجود في الذهن قال قدس سره وهذا مسلم لكنه لا يجدي نفعا
فان
فان العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول في الذهن سواء كان موجودا او عدميا
لا العلم بوجوده فانتفى كلامه لا اختلاف في وروده هذا عليه ودفعه بان يحمل الوجود
بمعنى الموجود ويجعل اضافته الى المدلول من قبيل جرد قطيفة اي العلم موجود هو
المدلول حمل لعبارة التعريف على خلاف ظاهرها بلا ضرورة داعية اليه مع كونه معنى
ركيكا لان حاصله العلم بالمدلول الموجود في الذهن اي المعلوم بهذا العلم وهذه
له م
الزيادة مع ركاكتها مما لا فائدة اصلا كلام ما حمل عليه كلامه فانه معنى صحيح
فائدة معتد بها   ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ تحاشى فيه عن ذكر
المدلول اشارة الى دفع ما يرد عليه من ان الدليل والمدلول متضائفان واحد
المتضائفين لا يذكر في تعريف الاخر لانهما معا في التعقل والمعرف يجب ان يكون
مقدما في المعرفة على معرفة المعرف وقد يقال يجوز ان يحمل اشارة الى دفع دور
قد يتوهم من ذكر المدلول في تعريف الدليل بناء على معنى المدلول ومفهومه ما يتعلق
الدليل ويحصل منه فيكون دورا ومعنى كون التعريف بحسب اللفظ ان المقصود
حصول التصديق بان لفظ الدليل مثلا موضوع في الاصطلاح لهذا المفهوم
لا تحصيل صورة لم تكن حاصلة وانت تعلم ان هذا الدور لم يندفع بجعل التعريف
تحصيل ر

لفظا اذ التصديق المذكور متوقف على تصور معنى الدليل لان معناه ما حصل من
الدليل وهو دور ومدفوع بمنع توقف تصور المدلول على معرفة معنى الدليل بل هما
معانى التعقل لامر واتصافى بكون هذا التعريف بحسب اللفظ محل تامل بل فيه تحصيل
صورة عن التصديق المذكور ولم يكن حاصلا واما التصديق المذكور فقد عرفته فيما مر
حيث قال وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى التصور يسمى معرفا وقولا شارحا
وان كانت موصلة الى التصديق يسمى حجة ودليلا ويلزم منه تعريف الدليل ايضا
لكنه لم يكن مقصودا بل المقصود هو التصديق وههنا بالعكس فيكون التعريف
معتبرا ولم يكن ذكره مكررا واما وجه دفع الدور فهو ان العارف بالمشتقات
من الوضع النوعي عالم بان معنى المدلول ما تعلق به الدلالة على وجه وقعت عليه
ومعنى الدليل ما قام به الدلالة وصدرت عنه سواء علم معنى الدلالة اولا بعلمه
اصلا فكل من الدليل والمدلول معلوم بهذا الوجه قبل معرفة معنى الدلالة لغة
واصطلاحا فاذا قصد بيان معنى المشتق بوجه اكمل يكون على معرفة معنى المشتق منه
وان كان ايلا او زيادة المعرفة انما هو باعتبار فلا مانع من اخذ المدلول
المعلوم بالوجه الذي ذكرنا في تعريف الدليل اذ لا يتوقف على معرفته بالوجه الذي
تحصل له بعده بل يكفي فيه معرفته الى صلة سابقا فلا دور هذا ولا شك انه لو قيل
الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود شي آخر لتم وكفى على ما لا يخفى ويكون سالما
عن بيان وجه المدلول   فالمستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا هذا على مذهب
الاصوليين ظاهر اذ الدليل عندهم لما كان هو المفرد صح ان يقال انه كلي او جزئي
واما على مذهب المنطقيين فلا اذ الدليل عندهم المقدمتين وكذا المدلول معنى النتيجة
لا يصلح لان يوصف بالكلي والجزئي فحمل المستدل به على ما يستدل باحواله وكذا
المستدل عليه في عبارته ما يستدل على احواله واراد بالكلي والجزئي الاضافيين

ذلك م

الخمس

لا الحقيقيين والمعتبر الاضافة بين المستدل به والمستدل عليه فيفهم من قوله المستدل
اما ان يكون كليا او جزئيا كون المستدل عليه كذلك لا محالة وقوله وكذا المستدل عليه
تصريح بما فهم ضمنا وعلى هذا لا يصح قوله واذا كان المستدل به والمستدل عليه يجب
تساويهما لانه اراد بالكليين معناهما الظاهر فهو باطل اذ لا يستحيل ان يكون
مفهومان كل واحد منهما اعم من الآخر مطلقا وان اراد بهما ما يصح ان يحمل على كل افراده
مجازا فكل من المتساويين كلي للآخر بكون الشرطية المذكورة لغوا اللهم الا ان
المفهومين اذا كانا بحيث يصح ان يمتنع حملها على كل افراد الآخر يكونان متساويين
فلا حاجة الى الاشتراط فضلا عن ان يستدل عليه والجواب انه اراد بهما ما لم يكن
احدهما اعم من الآخر مجازا على المجاز بعلاقة اللزوم فان لزوم المعنى المجازي
المذكور اولا لمعناه الحقيقي ظاهر واما المعنى المجازي المذكور ثانيا فهو لازم
للمعنى المجازي المذكور اولا اعني المتساويين بمعنى صحة حمل كل منهما على كل افراد
الآخر فانه لا بد ان لا يكون احدهما اعم من الآخر واما القرينة فهي انه في مقام
الحصر وهو المقابل لما يكون احد المفهومين اعم من الآخر فيجب تساويهما اذ
لو كانا متباينين لا يلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر واما كون النسبة بينهما
العموم من وجه فسيأتي الكلام فيه   يجب تساويهما ليلزم من العلم باحدهما
العلم بالآخر لقائل ان يقول دعوى امتناع لزوم العلم باحد المتباينين للعلم
بالآخر باطل بان ينتقل الذهن من العلم بثبوت شي لشي الى العلم بثبوته لآخر
مباين له دعوى بلا دليل قلنا ان يمنع ذلك الى ان يقام دليل على ذلك
ويسمى هذا التقسيم قياسا   ويستدل بالجزئي على الكلي مثل قولنا بعض
الحيوان انسان وكل انسان ضاحك او بالاعم من وجه
على الآخر مثله مثل قولنا بعض الحيوان كذا

كليهن ه

متحدان كلا منهما قياس قطعا فينتقض بهما تعريف القياس عكسا وتعريف الاستقراء
بالاول طردا فان قيل المراد بالكلي هو الاعم من الاعم مطلقا ومن وجه فلا يخرج
الثاني عن القياس قلت فيلزم تداخل القياس والاستقراء في الاعم من وجه
والجواب ان المراد بالكلي هو الاعم مطلقا لكن قد لا يعتبر العام بعمومه كما في المثال
الاول فان الحيوان وان كان اعم من الانسان لكنه لم يجعل كذلك ملاحظة جميع افراده
بل البعض فقط وهو ما يصدق على الانسان هو وحده واعتبار حمله عليه فلم يبق
تناوله لما سوى ذلك البعض معتبرا فالمعتبر منه اما مساو للاخر او اخص منه
فيكون الاستدلال بالمساوي على الاخر وبالاعم على الاخص واما ما قال
قدس سره من اندراج جميع اقسام القياس الاقتراني والاستثنائي المتصل
والمنفصل عند ذكره هذا الكلام فقد يقال الاندراج في ذلك مبني على ارتداد الجميع
الى الشكل الاول كما ذكر في الاصول فيطلب منه كيفية الارتداد اليه
وهذا لا يفيد التعين بل غايته الظن لاحتمال ان يكون
لخصوصية الاصل مدخل او يكون خصوصية الفرع مانعا فوله مؤثرا في الحكم اي معرفا
الاولى ان لا يفسر كونه مؤثرا بكونه معرفا لان العلة كما فسرت بالمعرف فسرت
بالمؤثر اي العادي كالنار للاحراق عندنا والحقيقي عند المعتزلة وتفسر بما يعرف
مشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه
كالاذان للصلوة كذا في التوضيح تارة بالدوران فان قيل كون
الدوران هو العلة المدار للدائر منتقض بالجزء الاخير للعلة والشرط المساوي
والمعلول المساوي لعلته فان الدوران يتحقق فيها مع ان شيئا منها ليس علة
للدائر قلت انهم قد اعتبروا في تعريف الدوران كون المدار صالحا للعلية
للدائر وهذه الصلاحية منتفية عن المذكورات وليس المراد بكون المدار صالحا

اعم

مختصر

غيره

ان يكون

ان يكون محقق الصلاحية قطعا بل يكفي احتمال العلية وكون عدم صلاحية غير ظاهر
واستحالة علية المدارات المذكورة ظاهرة وانت تعلم ان علية المدار لا تكون
محققة قطعا بل مجرد احتمال الجواز ان يكون مستحيلا غير ظاهرة الاستحالة وان لا يكون
محققة وان لم يكن مستحيلا بل العلة يكون امرا مقارنا للمدار واذا كان علية محققة
لا يفيد القياس الا الظن لما ذكر من احتمال ان يكون لخصوصية الاصل مدخل
او ان يكون خصوصية الفرع مانعا فكيف اذا لم يكن علية محققة بل الظن الحاصل
منه في غاية الضعف او بالسبر والتقسيم التقسيم عطف تفسيري للسبر
وليس السبر مطلق التقسيم بل معناه تقسيم غير حاصر واذا كان كذلك لا يفيد
ابطال ذلك الاوصاف كون المؤثر هو الوصف الباقي لاحتمال ان يكون المؤثر
غير المذكورات او غيرها ليس المراد بها مطلق الغير والا يكون مفيد المعنى
بل ارادة مغايرا مخصوصا كجنابين الرسم التام والناقص قال قدس سره
تباين الرسمين ليس بما هو عرضي بالقياس اليهما بل بالقياس الى ماهية المرسوم
فالظاهر ان نسبة احدهما الى الاخر كنسبة احد الحدين الى الاخر بل الاولى ان يقال
الاختلاف من اقسام الحجة كالاختلاف بين الانواع والاختلاف من اقسام
القياس كالاختلاف بين الاصناف واما اقسام المعرف فقد اجمع فيها ما يشبه
الاختلاف فبني كلامه لا خفاء في وروده ما اورده انما الكلام في توجيه ما اختار
فان اختلاف الجميع في الواقع وبحسب اعتبارهم اما ان يكون بالذاتيات او بالعرضيات
او يكون البعض بالعرضي والبعض الاخر بالذاتي او على التفصيل المذكور
او على غيره بما يحتمل يتبع تشبه الاختلاف بالذاتي ما الاختلاف بالعرضي وبالعكس
في الجميع او في البعض والكل غير لائق لان تشبه الاختلاف بالذاتي بالاختلاف
بالذاتي والعرضي بالعرضي لا معنى له واعتبار تشبه الاختلاف بالذاتي بالاختلاف

الامور

خفي

الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الاصناف

الا ان

علته

شبهه

بالاختلاف بالعرضي وعكس ذلك غير مناسب لان اطلاق اسم الشي على غيره واعتباره
في نفسه اولى من اطلاقه على شبهه واعتبار المشابهة غير ظاهر وغاية ما يمكن ان
يقال ان يقال لما لم يمكن حقيقة الحال ظاهرة اذ لم يتحقق نقل صريح ظاهر في انهم اعتبروا
كون الاوصاف المميزة ذاتية او عرضية اعتبر المناسبة واطلق الانواع على
ما كان المناسب ان يجعل انواعا والاصناف على ما كان المناسب ان يجعل
اصنافا وهكذا فان اقسام القياس اي المتصل والمنفصل في الاستثنائي
والاشكال الاربعة في الاقتراني لما تفاوتت بما يناسب ان يجعل عرضا وهو
اختلافها بالهيئات العارضة لحدودها جعلها اصنافا فالنسبة على هذه المناسبة
وتفاوت اقسام الحجة لما كانت بما يناسب ان يجعل ذاتيا فان كون البعض
كالاستدلال بالكلي على الجزئي وبالعلة على الاثر والآخر بعكسه والآخر
بالجزئي على الجزئي تفاوت قوي كالتفاوت بالمتفاوت بالذاتي فجعلها
انواعا بناء على هذه المناسبة وكذا الحال وكون اقسام المعرف مما يجتمع فيه ما يشبه
الاختلاف في ظاهر فانه لما كان التفاوت بين الحد والرسم ما هو ذاتي بالنسبة
الى ماهية المحدود يناسب ان يجعل ذلك ذاتيا او على هذا القياس تفاوت
الرسمين والاقرب ان يقال النكتة في اختلاف العبارات مجرد التفنن من
غير اعتبار هذه التكلفات   والقول يطلق على المسموع والمعقول اي المركب
التام الخبري وقيل المركب مطلقا ويخرج بقوله عنه قولان فصاعدا من المركبات
الغير التامة او منها ومن المركبات التامة كما يخرج قولان من التام اذا لم يشتركا
في حد اوسط ويخرج به القضية المركبة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها و
كذا الشرطية المركبة من الشرطيتين المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ان ثبت لها
عكس النقيض لانه يصدق عليه انه مشعر بعلية القولين للقول الآخر وصدوره عنهما

والنقض

والقضية الواحدة البسيطة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وان خرجت به ايضا
لكن اسند اخراجها الى الاقوال لانه مقدم لكن علة ان يعوض المركبة على الوجه الذي
ذكرناه   لانه هو المستلزم للحمل وكذا المراد بالقول اللازم هو المعقول
او هو اللازم له دون الملفوظ   مؤلف من اقوال فان قيل ما فائدة
زيادة مؤلف وهلا قيل قول من اقوال قلت ذلك للتصريح بالمتعلق الجار و
فائدته دفع توهم ان يكون المراد به التقسيم كما يقال فرد من ازواج كذا
لا نسلم ان قولنا لما كانت الشمس فالنهار موجود مقدمة لان القول المستلزم
ليس هو المجموع بل جزء فقط واما قولنا فالنهار موجود فهو النتيجة والقول اللازم   قوله
في العبارة مسامح   ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة فظاهر الكلام
مشعر بانه لولا هذا الكلام لم يتناول التعريف القياس الذي يكون مقدماته كاذبة
وليس كذلك بل غايته انه توهم ان لا بد من ان يكون المقدمات محققة فيختص
النتيجة ايضا فاشار بقوله متى سلمت الى انه يكفي ان يتحقق الاستلزام سواء تحقق
الملزوم فيتحقق اللازم او لا لكن بحيث اذا تحقق المقدمات تحقق النتيجة
فيكون العلة التالية لنفيه داخلة في القياس لا خارجة في الفاسد وانما قيد العلة
في الاستلزام اما الفاسدة لدخولها في القياس فلا احتمال ان يكون شرطا وايضا
مدخلية العلة في لزوم النتيجة للمقدمات في نفسها ام بل كلما تحقق المقدمات
في نفس الامر يحقق النتيجة سواء عرفت العلة التالية لها او لا فان قيل
المراد باستلزام القياس للنتيجة هو استلزامه اياها في الذهن اي تحققه في الذهن
مستلزم لحصولها فيه وعلمه بها او العلم المشعر بها قولا عنها ان اعتبر بهذا الاعتبار
لا باعتبارها في نفسها قلت فحينئذ يتوجه الاشكال المذكور في تعريف الدليل
اذ لا لزوم في الجميع بهذا الاعتبار بل في البعض فقط وتعميم على وجه يتناول

طالعة و واحدة والاظهر ان يقال لا نم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة نقضه واحدة م

اللزوم م

التنقيض التخلص

البين وغير البين لا عرفت كان محتاجا في التفصي عنه الى التكلفات التي سبقت
لكن لا الذات بهذا الثالث وسوا ان يكون متعلق محمول الصغرى موضوع الكبرى
لم يلزم ان يكون مباينا فان مباين المباين قد يكون مساويا وقد يكون مباينا
لم يلزم ان الصغرى بل يمتنع واكتفى بنفي اللزوم دون الحكم بالامتناع لان
مقصوده تحصيل نفي اللزوم من غير احتياج الى الحكم بالامتناع مع انه اشار اليه في
الدليل وكذا الحال في الصغرى ومعناه كل ما يساويه ب فا بسا وله في كون
ذلك معنى ما ذكر بحث الظهور التغاير بينهما بالموضوع والمحمول والنسبة ضروري وينبغي
ان يحمل على اللازم وكذا في كل ما ذكر من قوله معناه او ولازمه نظرا بالتناقض
بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية في كون لزوم هذا القول لهذا التناقض
بواسطة عكس نقيض الكبرى بحث بل العكس المذكور واسطة في ظهور الاستلزام لا في الاستلزام
نفسه كما اذا بين الانتاج بالمستقيم والخلف والافتراض فان قيل المراد اللزوم
في الذهن لا في نفس الامر ولا شك ان العلم بالتاليف المذكور لا يستلزم العلم
بهذا القول بل مع تلك المقدمة التي هي عكس النقيض للكبرى قلت فيخرج الاشكال
الثلثة غير الاول عن القياس اذ العلم بها لا يستلزم العلم بما هو نتيجتها الا
على الوجه الذي ذكرنا وهو جار فيما اذا بين الانتاج بعكس النقيض كما في مختصر
الاصول لابن الحاجب ولا فرق الا في البنية الاول فيها لا يمكن البيان الا بعكس
النقيض تيسر تفطنه لبعد ذلك واحتياجه الى مزيد تامل بخلاف ما يمكن البيان بعكس
المستوي فان تلك البنية فيه لا تعز ان يتفطنه الذكي وذلك الفرق لا يجدي نفعا
فان بينة الاول فيما لا يمكن البيان الا بالافتراض ايضا عسر جدا مع ذلك ادرج
في القياس وفي ان استلزامه للنتيجة لذاته خارج ما يكون بيان الانتاج بالمستقيم
او الخلف او الافتراض في كون الاستلزام لذاته دون ما يكون البيان بعكس النقيض

لان الاستلزام

ان م

يبطل

بحكم وايضا اذا ادرج فيه يبطل حصر القياس الاقتراني في الاشكال الاربعة لانه
بالنسبة الى هذا اللازم ليس شيئا من الاشكال على وجه قررنا بحثا وافراج
ما يكون الاستلزام او بيانه بعكس نقيض احد المقدمتين عن تعريف القياس
يبطل حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل اذ وجد طريق آخر لاكتساب
التصديق اذ لا خفاء في امكان تشكله من المقدمتين بعكس نقيض احديهما و
لا في انه من قبيل اكتساب التصديق فوجد طريق اخر لاكتساب التصديق
غير الحجة او يبطل الحصر في الثلثة المذكورة فتامل ليتضح المط قال قدس سره
هذا القول بالنسبة الى اللازم المذكور ليس بقياس واما اذا قيس الى قولنا
ليس جزء الجوهر ليس بجوهر كان قياسا من الشكل الثاني وسند رجائي بعرفه
انتهى كلامه كونه قياسا من الشكل الثاني مبني على ان حرف السلب في لا يوجب
لسلب الربط لا جزء المحمول اذ يحصل ح شرط الشكل الثاني وهو اختلاف
المقدمتين في الايجاب والسلب بخلاف ما اذا جعل جزء من المحمول فانه ح ليس واحدا
من الاشكال الاربعة لانتفاء الحد الاوسط ح واذا جعل لسلب الربط فعكس
النقيض على الوجه المذكور في الشرح لا يستقيم على شيء من المذهبين اللهم الا ان يجعل
سالبة المحمول لا معدولة وهي في قوة السالبة فموجب العكس على الوجه المذكور
مبني على كونها موجبة وحرف السلب جزء من المحمول وبيان اشتراط الشكل
الثاني فيه على كونها في قوة السالبة فهي سالبة وقول آخر اي مغاير لكل واحد
من المقدمتين والالتزام لا بهذا التصريح بما يشعر قوله عنه فان القول المعلول
للمقدمتين مغاير لكل منهما لا محالة لانا نقول القول اللازم في الكشافي
سوا التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة لا يخفى ضعف هذا الجواب لان القول
بان اللازم سوا التالي ان كان جاريا على الحقيقة فمع بطلانه في نفسه لان اللازم

المذهبين م

بخلاف الثاني فانه لا حكم فيه فلا يكون قضية لا يدفع السؤال لان جزء الجزء
فالثاني احد الاقوال التي يتألف القياس منها نعم لو اريد بالقول القضية
فهو ليس فعلا لكن المجيب لا يسلم ان اللازم هو الثاني لم ليس له ان يجيب بذلك
ان كان جاريا على المجاز كان القول بان النتيجة قد يكون مذكورا بالفعل في
الاستثنائي قول مجازي ايضا على ان ظاهرنا يكذا جزء متن مذكور ان فيه فلا اشتباه
في مغايرته للثاني فلا بد في الجواب من بيان مغايرته له وهو ان اللازم قضية
دون الثاني لا ان يسلم ظاهر انه هو الثاني ويبين مغايرته للكل من الملازمة
والاستثناء ان يستدل بوجود الملزوم الخ فان قيل وجود الملزوم
او المعاند وكذا عدم اللازم او المعاند هو الاستثناء فحسب ولا استدلال
بمقدمة واحدة فقط فكيف يستدل بوجود الملزوم قلت المراد وجود الملزوم
من حيث هو ملزوم وكذا البواقي فيكون الاستدلال بالشرطية والاستثناء جميعا
اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا هذه منفصلة شبيهة بالحقيقية ولو اخذ
اذا ما العناد عن الموضوع يكون حملية شبيهة بالمنفصلة مانعة الجمع ان يتعاندا
صدقا فقط اي لا يصدقان ويكذبان يجوز هذا التفسير لمانعة الجمع بالمعنى الاخص
الباين للحقيقية وكذا التفسير الذي ذكرنا لمانعة الخلو تفسير لها بالمعنى الاخص الباين
للحقيقية واما تفسيرهما بالمعنى الاعم فهو ان يحكم بالتنافي صدقا فقط اي من غير حكم
بتنافيهما كذبا بل مع السكوت عنه وهما في الاستدلال كالاخص
وحمل عبارة المتن على الاعم اولى ليكون شاملا للكل في امر مناسب
طرفي المط قال قدس سره اعني موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة منهما لما كانت
لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر مناسب لطرفي النتيجة بسببه
يعلم النسبة لم يكن هذا القياس منتجا انتهى كلامه وجوب اشتمال القياس الاقتراني

اي قضية بالفعل خارجا

لكن

المعد

الفقد للتصديق بالمط على امر مناسب طرفي المط الخفي بالوسط مع وجوب تكرره
فما تقرر عندهم لكنهم لم يتعرضوا لما نحن فيه وما ذكر قدس سره من انه لولا ذلك
لم ينتج القياس النتيجة في حيز المنع بل هو اول المسألة مسئلة عرائى حاصلة
من الضروبات الاربع فان قيل ان علم عدم انتاج الشخصية في كبرى الشكل الاول
كما ذهب اليه بعضهم لا نم انه لا ينتج الاول والصغرى شخصية وح يكون الضروب
الممكنة الانعقاد اكثر مما ذكر قلت لعله ادرج الشخصية في الجزئية تجوزا
بايجاب الصغرى الصغرى السالبة اذا كانت مع الكبرى السالبة الموضوع في
حكم الموجبة بان يجعل سالبة المحمول كقولنا لا شئ من ج ب وكل ما ليس ب ا
ينتج كل ج ا بناء على ما ول قولنا لا شئ من ج ب يقولنا كل ج ليس ب
فان قلت هذا الشكل مع انتفاء الشرطين كليهما او واحد منهما اما الاول فكقولنا
لا شئ من ج ب وبعض ب ا فانه ينتج بعض ج ليس ا لانه بعكس الترتيب
يرتد الى رابع الرابع وينتج ما ينعكس الى المط واما اذا انتفى ايجاب الصغرى
دون كلية الكبرى فكقولنا لا شئ من ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ليس ا
لانه بعكس الترتيب يرتد الى ثالث الرابع وينتج ما ينعكس الى المط واذا انتفى
كلية الكبرى دون ايجاب الصغرى فكقولنا كل ج ب وبعض ب ليس ا
ينتج بعض ج ليس ا لانه اذا عكس الترتيب ثم عكس الجزئية بالمستوي الى قولنا
بعض ا ليس ب وجعل العكس سالبة المحمول ثم عكس الكلية بعكس النقيض الى قولنا
كل ما ليس ب ليس ج ينتج بعض ا ليس ج وذا ينعكس بالمستوي الى بعض ج ليس ا
غاية ما في الباب انه اذا لم يحصل الشرطان لم يكن الاول بديهي الانتاج لا انه لا ينتج
اصلا قلت جميع ذلك مبني على كون النتيجة الى صدق من تلك الضروب من احدى
الخاصتين لينعكس الى المط اذ السوال الجزئية غير ما لا ينعكس ونحن نمنع امكان ذلك

ضرب م

على

ينتج

شبهة

حتى تبين البواقي وكذا الاشكال الباقية يمكن تمثيل ذلك اراد شبهة على شروط
انتاجها وهما مضروب سبعة عشر ما ذكر وتندفع بالجواب الذي ذكرنا ههنا فعليك
بالاستخراج والدفع ان وجدت داعيا اليه ويسمى بالاول لانه بديهي الانتاج
يعني ان له تقدما على الباقي بالذات والشرف اما بالذات فلانه بديهي الانتاج
ويتوقف الباقي عليه واما بالشرف فلانه ينتج المطالب الاربعة واشرف المطالب
فقد ثبت عدم انتاج تسع قرائن فان قلت بل ثبت انتاج عشر قرائن (علم م)
اذ القرينة الاولى منها الاربعة اخص من ست قرائن وكل من الثلث الباقية
اخص من قرينة واحدة فيكون المجموع عشر قرائن قلت القرينة الثامنة والثالثة
كلاهما اخص من قرينة واحدة بمعنى ان قرينة واحدة اعم من كل واحدة منهما
لا ان لكل منهما اعم غير الاخر كما قال قدس سره فهذه القرينة اعني المركبة من
الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية اعم من كل واحدة من الثامنة
والثالثة اعني كلاهما فسقط من الشرط الثاني من هذا ان آخران فان قلت
الشرط الاول هو عدم اجتماع الخستين على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية
والشرط الثاني انه على تقدير ان يكون الصغرى موجبة جزئية يكون الكبرى سالبة كلية
فالساقط بالشرط الاول ثمانية اضرب من التسع المذكور وبالثاني ثلثة واحد
من التسعة المذكورة وهو الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الجزئية والاثنان
اللذان ذكرهما هناك فكيف قال سقط بالشرط الثاني هذان قلت ليس المراد انه
لا يسقط به الا هذان الضربان بل مراده انه سقط بها عدا التسعة المذكورة هذان
الآخران بالدليل الذي ذكره وانما لم يبين ما سقط بكل شرط منفردا عن الاخر لان بيان
ما سقط بالاول يفضي الى بيان واحد مما سقط بالثاني فحذفه هناك اختصارا
الحجة اما ان يكون عقليا اي مأخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع او

اراد بالسماع السماع من الانبياء عليهم السلام بواسطة او بغيرها وشرط كلا سياتي من
نقل النقلة بما يختص بالمنقول عنهم عليهم السلام فالقياس الذي كلتا مقدمتيه
او احداهما من المتواترات وما يحصل بسبب العلم بها السماع من غير التي في غير (يكون م)
الشرعيات حجة عقلية سواء بلغ الخبر الى حد التواتر فحينئذ اليقين او لم يبلغ فحينئذ
الاعتقاد او الظن تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري
وكل عاص يستحق العقاب فان قلت ان حمل عاص على معناه الظاهري تارك المامور
فلا حمل بحسب المعنى في الصغرى بل بحسب اللفظ فقط وان حمل على لازم معناه
وهو المستحق للعقاب يكون هي الكبرى بعينها ان اراد بعاص في قوله وكل عاص
معناه الظاهر اي تارك المامور به صح لم يتكرر الوسط بل لم يكن هناك
مقدمتان وان اراد به ما اراد بالعاصي في الصغرى اي مستحق العقاب
فلا حمل في الكبرى قلت العاصي اعم من تارك المامور به بل هو متناول
لمن ارتكب المنهي عنه او نقول ان عاص مستعمل في مفهوم ما يطلق عليه اللفظ (هذا م)
مجازا يدل عليه دليله وهو قوله افعصيت امري فانه لا يدل الا على اطلاق
العصيان على ترك المعهم لا خفاء في عدم ورود هذا السؤال بعد ما قرر (الاتيان بالمامور به م)
الكلام على الوجه الذي ذكر بل السؤال انما يتوجه على المتن ويندفع بان يقرر
كلامه على الوجه المذكور فالاولى ان يقال فسقط منع الحصر او يقرر الكلام على
وجه يتوجه السؤال ثم يدفع بما ذكر وصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها هذا
وصف الحجة بالعقلية باعتبار نفسها الا اذا وصفت بها باعتبار مادتها (او النقلية م)
فالنقلي المحض بحيث لا مدخل للعقل فيه اصلا لما ضاح للزوم التسلسل بل انما هي
باعتبار مقدماتها القريبة الوضوء عمل وكل عمل بالنية فان قيل ان اراد
بالعمل في قوله الوضوء عمل العمل الشرعي لم يكن الصغرى عقلية وان اراد العمل مطلقا

لم يكن الكبرى كلية لان معناها وكل عمل شرعي بالنية على ما يدل عليه دليل لا مطلق العمل
وهو ظاهر فقد تحقق اتحاد الثاني ولا يلزم تخصيص العمل في الكبرى بالشرعي فان معناها
كل عمل ثوابه بالنية او صحته بالنية على اختلاف الرأيين في قوله عليه السلام انما الاعمال في د
بالنيات وحاصل معناها قضية حملية محمولها شرطية اي كل عمل ان قدر له ثواب
فهو بالنية وكل عمل ان كان له صحة في الشرع فهي بالنية الحجة العقلية اما ان يكون
مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة اه فان قيل يفهم منه ان مقدمات الحجة اي
مواده اذا كانت قطعية يسمى برهانا وليس كذلك بل لا بد مع ذلك ان يكون
استلزامها للنتيجة ايضا قطعيا ليكون برهانا ولا يلزم من قطعية المقدمات قطعية
الاستلزام كما في الاستقراء الناقص فان مقدماته المذكورة قد تكون قطعية
باسرها والاستلزام ظني قلت الكلام في الحجة الصحيحة الصورة ومقدماتها اذا
كانت قطعية يكون استلزامها للنتيجة قطعيا لا محالة وما ذكرت في الاستقراء
الناقص فغير تام لانا لا نسلم قطعية جميع مقدمات ذلك الاستقراء بل هناك مقدمة
اخرى غير مذكورة مضمومة الى المقدمات المذكورة فيه وهي قولنا وغيرها ايضا كذلك
وتلك المقدمة ظنية قطعا وقد يعترض عليه ايضا ببطلان الحصر وبطلان التعريف الخطابة
فانه اذا كان بعض المقدمات قطعيا والبعض الآخر ظنيا او اعتقاديا صحيحا او
فاسدة يسمى خطابة وامارة ولم يندرج ذلك فيها ولا في غيرها فبطل التعريف
والحصر والجواب انه اراد بالمقدمات الظنية ما ليست باسرها قطعية سواء كانت
باسرها ظنيا وبعضها ظنية والبعض الاخر قطعيا واعتقادية يدل عليه جعلها
مقابلا لما يكون مقدماتها باسرها قطعية هكذا قال قدس سره في توجيه كلام
مختصر الاصول ويسمى برهانا قال قدس سره في قوله ويسمى برهانا اي عند
الحكيم وفي قوله ودليلا اي بالمعنى الاخص عند المتكلم وفي قوله ويسمى خطابة اي

عند الحكيم وفي قوله امارة اي عند المتكلم وقال وفيه ان المصنف جعل الجدل مندرجا
في الخطابة ولا جدال معه في ذلك وان كلامه مشعر باعتبار ظنيتها مشبهة
بالظنيات كما صرح به الشارح ولم يوجد في كلامهم بل صرح بعضهم بعدم اعتبار
المشبهة بالظنيات لانها ان افادت ظنا فهي لا مشبهة بها والا فلا اعتداد بها
انتهى كلامه لا فرق بين كلام المصنف والشارح فيما ذكرا اذ ليس فيهما الا الاشعار
دون التصريح فان الشارح لم يزد على كلام المصنف الا ان صرح الضمير فان قيل
لو كان المراد باحدهما هو القطعية لا كل منهما يكون حق الكلام هو التصريح وهو
ان يقال مشبهة بالقطعية دون ان يقال مشبهة باحديهما قلت نعم لكن يلزم التعسف
التصريح بل الاشعار فقط وقد علمت انه لا فرق في ذلك بين كلامين
والمبادي المتقدمة هي المبادي الاول للبرهان لا مطلق المبادي المتقدمة
لان ما يجعل مادة البرهان ومبدأ له قد يكون مما يعلم يقينا بالكسب وذلك ليس من
المذكورات وانما اختص البيان بها دون مطلق المبادي مع ان عنوان المبحث
مبادي الحجج مطلقا لان المقصود بالبيان في هذا المبحث بيان قسمة المبادي الى
اقسامها وانما الاقسام لهذا التقسيم فقط فيعلم منها اقسام هذا التقسيم بيان اقسام
مطلق المبادي بناء على الظهور ان لها قسما آخر هو الكسبي بل بتوسط تصور
عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان قيل المنقسم
بمتساويين وان كان اعم من الزوج لوجوده في المقادير الا انه لا ان يراد
بالانقسام ما يوجد فيه الانقسام بالفعل وهو في المنفصل دون المتصل فحينئذ
ماخوذ في مفهوم الزوج فان معناه عدد منقسم بمتساويين ويمتنع كونه خارجا عنه
لازما له فلا يصح ان العقل لا يجزم بمجرد تصور الطرفين بل بتوسط يتصوره
عند تصورهما فان ما يحتاج اليه مع التصورين لا بد ان يكون خارجا عنهما

فقد صرح الشارح بعد قوله باحدهما من تقسيما مشبهة حيث قال بالظنية او بالقطعية او بالمشهورة

التعسف منتفي فتأمل

يعني اراد بالمبادي المتقدمة المبادي الاول للبرهان

لاجهة واطلاقات لازم وجوب الوسط فاربما بل يمكن ان يكون غير بحا فانه يمكن فرض
اذا تصور بحسب الطرفين الحمل فقد يتصور الانقسام معنا ومن اجلا غير ملحوظ
مفصلا وهو الوسط ولا شك انه غير بحا لكن حمل الوسط على هذا لا غاب البسيطة
بعضها بقياساتها معها فالاقرب ان يحمل الوسط على المقدمتين لا تختص لا الحد الاوسط
فان قيل ان يحتمل المقدمتان قياس على هيئة الشكل الاول وهو من اقسام الدليل
فالحاصل منه حاصل بالدليل فكيف يعد من البديهيات قلت انما يكون دليلا
اذا وقع محل النظر لا مطلقا فانه اذا لاحظهما لا خطا اجاليه فليس دليلا
الشمس مضيئة وان رهان لا تخلو من ان يكون تلك القضيتان حقيقيتين او
مهملتين او كليتين على التقادير لا يكون الطرفان فيها محسوستين بل كلاهما في
الاخر من مدركات العقل والمحمول فقط في الاولى ومعونة الحس للعقل في ذلك
الحكم سواء ادركه الجزئي من جزئيات مبدا اشتقاق المحمول الذي تخصص الحمل وهو الضوء
الى في المقام بالجزم حين رآه والحرارة الى مع الحارة بالنار حينا الى ضة حس احس
ولا اخفاء في انه كاف في الحكم اذا لم يكن القضية كلية اما في الكلية فلابد من ان
تجربات كثيرة منه فان قيل في القضية الشخصية احساسه بذلك الجزئي الذي ذكرت
قد يكون قبل دركه لكلية الذي هو المحمول ولا شك انه بعد تصوره لذلك الكلي هو المحمول
لا يحتاج الى شي اصلا فكيف يصح قوله انه بعد تصور الطرفين يحتاج الى الحس قلت
لم يرد بالبعدية التاخر بوجه بل المغايرة فقط فانه على تقدير ان يدرك ذلك الشخص
الذي هو الموضوع بدون ذلك الجزئي الذي هو فرد من افراد المحمول لا يمكن تصور
المحمول في جزم العقل هنا وقولنا ان الشمس حارة وغيرها لا يكون مخصصة بل مهملة
كلية موضوعها فيكون الطرفان مما يدركه العقل ومعونة الحس الباطن لم في هذا
الحكم هو دركه الجزئي خاص من جزئيات العنوان كاين فيما حكم بحصوله فيه قائم به متشخص

بتشخصه واما الحكم على ذلك الشخص المدرك بالحس بخصوصه فليس مما يحتاج العقل فيه بعد تصور
تصور الطرفين الى شي اصلا لان الحكم بسيطة قال قدس سره جعل الحاكم في المشاهدات
هو الحس وفي المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم
فيها هو العقل بمعونة الحس لان الاحساس هناك كاف في حكم العقل بخلافه هاهنا
للاحتياج الى قياس خفي في كل واحد من المتواترات والتجربيات والحدسيات فمدخله
العقل هاهنا اكثر انتهى كلامه ولو قال فمدخل العقل هاهنا اكثر لاحتياج الى ملاحظة
ذلك القياس لكان اوضح اوجه مثل ان يخبر عن محسوس اراد الاخبار
عن حال محسوس يجزم العقل بمعونة الاحساس وهذا ظاهر فيما كان الاحساس
مره مستلزما لجزم العقل بذلك الحكم كوجود المحسوس فان الاحساس به مستلزم
لجزم العقل بوجوده اما فيما يحتاج الى تكرار الاحساس كالحكم التجربي والحدسي فان
الجمع الكثير اذا اخبروا عن حكم تجربي او حدسي بان قالوا جربناه كاملا او احدسنا به
او حدسنا به فحصل لنا اليقين به فهل يحصل للسامع خبرهم الجزم به وان لم يجرب
او لم يحدس ويكون بالنسبة اليه من المتواترات وان كان بالنسبة الى المخبرين
من المجربات او الحدسيات فيه تردد وسيذكر بيان السبب في العقلي
وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس الخ فان قيل لو لم يفد الجزم خبر الجمع
عن غير محسوس لم يكن الاجماع حجة قطعية مطلقا لان كلا من اهل الاجماع يخبر عن تحقق
حكم شرعي بدليل لاح له وخبر كل لا يفيد القطع وخبر الجميع بعينه قلت هذا
الجزم انما يحصل بدليل شرعي يدل على قطعية الاجماع لا لان العقل احال تواطؤهم
في ذلك على الخطأ والكذب لو خلي ونفسه مع النظر الى ما عنده من الامور الشرعية
فان قيل ما السبب في ان العقل يجزم بما اخبر به الجمع المذكور اذا كان محسوسا
ولا يجزم بما اخبر به الجمع المذكور اذا كان معلوما بدلائل عقلية قلت السبب في

ذلك عدم احتمال يطرق الغلط في الاول فلا تتوقف الجزم الا على عدم احتمال التزامهم
الكذب فاذا علم ذلك جزم به بخلاف الثاني فان فيه مع احتمال التزام الكذب
احتمال يطرق الغلط وبالكثرة يرتفع الاحتمال الاول دون الثاني لان احتمال
يطرق الغلط لاجل الوهم العقل في مقتضاه وهو متحقق بالنسبة الى الجميع
واعتبار ان يكون ممكن الوقوع فان قيل ان اراد ان ذلك المحسوس ممكن الوجود
فالمحسوس عنه غني اذ كل ما نفرض انه اذا ادرك ادراك بالحس فوجوده ممكن وان
كان اتصافه ببعض الصفات والاحوال ممتنعا كما لو فرض محسوس هو شريك
الباري فان الممتنع هو اتصافه بكونه شريك الباري لا وجوده وان اراد ان
الحكم المخبر به ممكن اتصاف ذلك المحسوس به فيحكم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب
عنه غني قلت نختار الاول وما ذكرت للفرق الظاهر من قولك هذا المحسوس شريك الباري — ولانه
وبين قولك المحسوس الذي هو شريك الباري موجود فان المستحيل في الاول
اتصافه بكونه شريك الباري لا وجوده المحقق وفي الثاني المستحيل هو وجوده
اما الاتصاف بكونه شريك الباري فماخوذ في الموضوع ليس المقصود اثباته
او نفيه في القضية المذكورة او نختار الثاني ونمنع ما ذكرت لان معنى قوله
يحكم العقل بامتناع التواطؤ ان العقل يحكم بانهم لم يتعمدوا الكذب لا انه لا يقع
عنهم الكذب — انا التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان الا ان هذا الفرق ذكره
العلامة الرازي ايضا في شرح المطالع وقال قدس سره هذا الفرق ضعيف
لان الاحكام النجومية تجربيات ولا تتوقف على فعل يفعله الانسان بل الفرق
ان السبب في التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفي
الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب
السقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلمه ومن شاهد في القمر اختلاف — انه
بخصوصه

الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس علم ان نوره من جهتها وان
السبب في ذلك هو نور الشمس انتهى كلامه ويمكن ان يقال المراد بالفعل ما يتناول
مشاهدة السبب ليعلم السببية وترتب الاثر عليه فان في كل ذلك من الاحكام النجومية
قد كان قاصدا من مشاهدة الاوضاع الفلكية والاتصالات ان يعلم ما يترتب — عليه — لان
عليها من الاثار واما الحدس فيكفي مشاهدة السبب فيعلم ما يترتب عليه اي من غير
القصد في تلك المشاهدة حصول العلم بالاثر ثم كلامه مشعر بان في الحدس لا يلزم — اي م
ذلك لانه لا بد ان يكون بدونه وح لا يعلم الفرق فالفرق ضعيف من هذا
الوجه لا ذكر   قدره على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات اي شبهة — تمام
ذكرت للقدح في احكام الحس وفي البديهيات على ما هو المذكور في المطولات
مع اجوبتها منها المواقف وايرادها لا يليق بالمختصرات فتركها برمتها اولى
واما مقدمات المغالطة في عبارة الكتاب حسابه حيث قال واما مقدمات
المغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس فحمل حكم الوهم الذي
هو التصديق على المقدمات التي هي المصدق بها واطلاق الحجة والدليل على
مطلق المغالطة والقياسات الشعرية مجاز اولى حصل من القياسات الشعرية
هو التخييل والبسط دون النتيجة وكذا في اكثر المغالطات لا يحصل للخصم الا
الحيرة والعجز عن حلها لا حصول نتيجة له فكلا او نقيض النتيجة في المغالطة
قد يكون بديهيا او نظريا حصل بالبرهان فحصول النتيجة ح محال
ولو صح نقله من عرف صدقه عقلا اي الحجة النقلية ولو يكون سبب العلم — مقتضاه
بمقدمة واحدة يحكم النبي عليه بها او باحدهما سواء علم المستدل بنفسه
او بنقل اليه فقوله نقلا على حذف مضاف اي نقل مقدمة او على الاسناد
المجازي وجعل الضمير مجازا من المقدمتين فيكون استخداما بعيد ووجه التسمية

الاشكال

كونها

كونه لا يصح ان يثبت بالنقل وما صح نقله على النبي عليه السلام مستلزم بحكمه عليه السلام
به فذكر الملتزم واراد اللازم في صلته دليل حكم النبي بمقدماته كلها او بعضها
وهو اعم من ان يكون حكمه عليه السلام معلوما يقينا بان سمع المخبر منه عليه السلام
بنفسه مع مشاهدة القرائن الدالة على المراد منه او نقل اليه نقلا متواترا او معلوما
ظنيا بان لا يوجد قرينة يدل بالقطع على المراد او نقل اليه بخبر الواحد وانما قلنا
انه اعم لان التواتر انما شرط لافادتها اليقين فان قيل التعريف صادق
على دليل حكم النبي عليه السلام بمقدماته العقلية باسرها مثل لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا مع ان العقل يحكم بمقدماته مع قطع النظر عن سماعها من النبي عليه السلام
وقد مر ان ذلك هو العقلي قلت لهذا الدليل جهتان فهو من حيث انه
حكم بالعقل مع قطع النظر عن حكم الشارع به ومن حيث ان حكم الشارع به
سبب للعلم به ولو فرض ان لا يحكم العقل بنفسه نقلي   لانهم ادعوا الصدق
واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا هذه صغرى الدليل الدال على صدقهم عقلا
وقد ثبتت بالتواتر فهي من المبادي الاول واما الكبرى وهي قولنا كل من ادعى
النبوة واظهر المعجزة على وفق ما ادعاه فهو صادق فهي من البديهيات
الاوليات وهذا الدليل مستلزم ومنتج لكونهم انبياء استلزاما قطعيا كان
مقدمتيه قطعيتان وقولنا ادعوا الصدق معناه ادعوا النبوة المستلزمة
لصدقهم في كل ما اخبروا من الله تعالى وقد بين الاستلزام في موضعه
لانه يمتنع ان يعرف صدقهم بالنقل اي النقل الذي لا ينتهي الى من عرف صدقه
عقلا لانه لو انتهى النقل اليه والنقل مقطوع به فهو ايضا ممن عرف صدقه عقلا
ولا يقدح في ذلك مدخلية النقل في الجملة مثل ان يقول نبي ثبت نبوته عقلا
ان فلانا ايضا نبي فلانا ممن عرف صدقه عقلا فان نبينا عليه السلام لما اخبر
فانه

ظنا

عقلي

ان مردين نبي علمنا قطعا صدق مردين وان لم نعلم انه ادعى النبوة واظهر
المعجزة على وفق دعواه وانما امتنع ان يعرف صدقهم عليه السلام بالنقل اذ
لم ينته الى من عرف صدقه عقلا لان المراد بالصدق هو الصدق على سبيل
القطع واليقين لا الصدق وان كان ظنا اذ الظن يحصل بخبر كل من ظاهر حاله
الصدق اذا لم يكن المخبر به بعيدا عن الطبع ولا مما لا طريق للعقل اليه وايضا
العودة فيما ثبت بالنقل من الامور الشرعية ايضا التي يحكم العقل بامكانها
ثبوتها وانتفاء ولا طريق اليه وخبر غير النبي عليه السلام لا يفيد ذلك
اصلا لا يقينا ولا ظنا ومعرفة الولي للاحكام الشرعية بالكرامة من غير
ان يستندها من النبي عم ظاهرا او باطنا مم وان كان كاشفا لبعض
الاحوال بالتصفية والكرامة مل يقول ذلك ايضا بسبب متابعة النبي واتصاله
معنى واما تصفية غير اهل الملة الطاهرة فلا يعول عليه   عصمة رواة العربية
اي يعلم يقينا انهم لم يخطئوا فيما رووا   مفردا يتناه اراد بها الهيئات التركيبية
التي يدل على ما هو المعنى المراد المعلوم بالنحو   وتصريفا اراد بها هيئات
المفردات التي يدل على معانيها الموضوع لها وضعا نوعيا وهي المعلوم
بعلم الصرف   وتركيبا يتناه اراد بها هيئات التراكيب التي تحصل بها
المعاني الزائدة على اصل المعنى المراد وهي الخواص الكائنة في الافادة المعلومة
بعلم المعاني والبيان وما لم نتيقن ان رواة المذكورات لم يخطئوا فيما
رووا من العرب ولم نعلم ايضا ان العرب لم يخطئوا فيما قالوا لم يحصل اليقين
من الخبر المنقول تواترا اذ مع احتمال الخطاء في واحد منها لم يحصل الجزم واليقين
في ان مراد النبي عم بخبر ذلك ما فهمنا من ظاهره   وعلمنا عدم معارض
العقلي فيه بحث لان العلم بعدم ما تقدم لا يحصل ما لم يعلم عدم المعارض العقلي

للعقل

ارادوا بها جواهر الالفاظ العرب المعلوم بعلم متن اللغة واعرابا

يجزم نعلم

اليقين

لانه على تقدير عدم المعارض العقلي يجب ان يصرف عن ظاهره ويحمل على المجاز والا
لزم كذب من امتنع كذبه عقلا   او وقوعا في خبر التعارض فيه اشارة الى
ان ما في المتن وهو قوله اذ العقل اصل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال النقول
اي لو لم يرجح الاصل لرجح الفرع وهو محال غير تام اذ لم يلزم من عدم ترجيح الاصل
ترجيح الفرع بل لزم احد الامرين وكلاهما باطل لما ذكر مع ما لزم في الثاني من
احتمال تطرق الخطاء في العقل القطعي وهو ايضا باطل ولزم التناقض في حكم
العقل لانه حكم بان احكام التي كلها صادقة فاذا حكم بخلاف ما حكم من اخباره ... كان العقل حاكما بصدق من جزئها
وكذبه فتناقضان واعلم انهم اختلفوا في ان الدلائل النقلية هل تفيد القطع
اي هل يمكن ان يحصل الشرائط المذكورة ليفيد القطع ام لا فذهب المعتزلة وجمهور
الاشاعرة الى امتناعه وقيل الحق انه يمكن ان يعلم قطعا من مجموع الخبر من النبي عم القائل صاحب المواقف
ايضا مراده بالقرائن ويمكن ان ينقل الخبر والقرائن الينا متواترا كما في القول بمكان ذلك
في الامور الشرعية التي يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء من غير ان يكون له
طريق اليه دون العقليات التي ليست كذلك على ما قيل محل كلام لانه ان علم
مراد من امتنع كذبه عقلا بخبره حصل اليقين سواء كان الخبر من الشرعيات
او من العقليات والا لم يحصل اليقين من خبره سواء كان من الشرعيات
او العقليات والفرق بان الشرعيات مما يجزم العقل بامكانها ثبوتا من م
وانتفاء فبالقرائن يمكن ان يعلم المراد به واما العقليات فلما لم يجزم العقل
بامكانها لم يمكن ان يعلم بالقرائن المراد بها لجواز ان يعلم
بالقرائن المراد بها فيعلم امكانها ووقوعها معا

صح البالغ

نود

النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا اي في الالهيات وغيرها ان كان
المدعى جزئيا اي قضية مهملة على ما ذكر الامام في المحصل ويدل عليه ايضا ي م
استدلال المص فانه لا يفيد القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح يفيد العلم
بل القضية المهملة القائلة النظر الصحيح يفيد العلم وقيل هذا وان سهل بيانه
قليل جدوا لان المقصود من اثبات كونه مفيدا للعلم الاستدلال به
على ان الانظار الصحيحة الواقعة مفيدة للعلم وذا لا يثبت الا
بالكلي وان كان المدعى كليا لا يثبته الكلي المذكور اللهم الا ان يقال الدليل الدليل ح
الاول يدل على ان كل نظر صحيح مادة وصورة يقع في القياس الاستثنائي
متصلا كان او منفصلا يفيد العلم بناء على ان الشرطية الدالة على
المعاندة دالة على ملازمة احد الجزئين لنقيض الاخر فيه ايضا الاستدلال
بالملازمة مع وجود الملزوم على وجود اللازم او بها مع عدم اللازم
على عدم الملزوم لكن يرد عليه انه كما جاز في الاستدلال به ان
يلاحظ ما ذكرت كذلك جاز ان ينظر فيه المعاندة مع الوضع او الرفع
والاستدلال به على هذا الوجه غير الاستدلال به على الوجه الذي
ذكرت فاثبات كون النظر فيه على ذلك الوجه مفيدا للعلم لا يستلزم
اثبات كونه مفيدا له على هذا الوجه والدليل الثاني يدل على ان كل نظر
صحيح مادة وصورة في القياس الاقتراني يفيد العلم بناء على ادعاء
عدم التفاوت فيتالف قياس استثنائي ينتج المطلوب فيقال متى
لم يتفاوت النظر الصحيح في الاقترانيات في افادة العلم فافادة البعض هذا ح
له مستلزم لافادة الباقي لكنه غير متفاوت فيه فافادة هذا البعض
مستلزم لافادة الباقي وبهذا الطريق يمكن اتمام الاستثنائيات

وقد يقال حقق المصنف ان المدعى الموجبة الكلية بديهية وما ذكر في بيانه
من قبيل التنبيه لا الاستدلال ومن انكر فالم يتصور الطرفين على وجه
هو مناط الحكم فان الحكم البديهي قد يكون تجريد طرفيه عن العوارض
واللواحق بحيث تحصلان في الذهن على وجه هو مناط الحكم عسيرا آخر كلامه
فلا يحصل الحكم الا لمن تيسر له ذلك التجريد به قال الامام الرازي
في النهاية وذلك غير بعيد فان من علم ان النظر الصحيح مادة وصورة
في القطعيات بمعناه ما ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية
الموجبة للانتقال الى المط اذا كان مع عدم المانع من النوم والغفلة
على ما قيده به الآمدي علم انه مفيد للعلم قطعا وقيل تحت الكلية تشخص
يكون افادته للعلم بديهية ملحوظا بخصوصه وهو من هذه الحيثية مثبت
ومن حيث كونه ملحوظا بعنوان النظر يكون افادته له نظرية ومثبتا
ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء يختلف بداهة وكسبا باختلاف
العنوان بيان المشخص ان كل نظر صحيح مادة وصورة في القطعيات
لا يعقبه مناف للعلم مشتمل على علاقة توجب العلم وكل ما هو كذلك
فهو يفيد العلم ويستلزمه فكل نظر صحيح مادة وصورة في القطعيات
لا يعقبه مناف يفيد العلم اما الكبرى فبينه واما الصغرى فلان
معنى النظر الصحيح ما ينطوي على علاقة عقلية موجبة للانتقال الى
المطلوب وقد اعتبر مع عدم المانع والفرق بين النتيجة والصغرى
ان محمول الصغرى هو مشتمل على ما يوجب العلم وهو ليس بالكبر بل هو
يفيد العلم فتغايرا علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم
لا اتحاد النتيجة لا يلزم من مقدمة واحدة من مقدمات القياس

بل لكل منها مدخل فيها فالاول في عبارة المتن عبارة عن العلم بوجود
الملزوم مع العلم بالملازمة وكذا الثاني عبارة عن العلم بعدم اللازم
مع العلم بالملازمة على ما اشار اليه قدس سره حيث قال بعد قول الشارح
اي العلم بوجود الملزوم اي مع العلم بالملازمة وبعد قوله اي العلم
بعدم اللازم اي مع العلم بالملازمة فثبت ان الفكر الصحيح في
الالهيات يفيد العلم قال قدس سره الدليل الاول قياس استثنائي عام
والثاني اقتراني خاص بالالهيات فالانسب ان يجعل الاول رد السمنية
والثاني رد المهندسين وان كان كل واحد منهما مبطلا لكل واحد من
المذهبين انتهى كلامه واراد بقوله الدليل الاول قياس استثنائي ان
الدليل الذي دل الدليل على انه مفيد للعلم قياس استثنائي وكذا الحال الاول م
في الثاني واما الدليلان المذكوران فكلاهما استثنائيان متصلان
من الشرطية ووضع المقدم وان لم يذكر في المتن المقدمة الاستثنائية اعني
الوضع تقرير ذلك ان المدعي وان كان موجبة كلية لكن المثبت بالدليل
المذكور ابتداء هو المهملة اي النظر المفيد للعلم موجود لانه كلما حصل العلم
لاحد بلزوم شيء لشيء وعلم معه وجود الملزوم او عدم اللازم حصل من
العلمين الاولين العلم بوجود اللازم ومن العلمين الثانيين العلم بعدم
اللازم لكن حصول العلم بهما ثابت فحصول العلم الثابت منهما ثابت وهو
المط وكذا الكلام في تقرير الدليل الثاني احتجت السمنية فان قيل
على سبيل المعارضة لهم ان افاد دليلكم لما ادعوه لزم التناقض لان
هذا الدليل الخاص الذي افاد ان لا شيء من النظر مفيد للعلم داخل
في تلك السالبة فيلزم ايضا انه غير مفيد فيكون مفيدا وغير مفيد

وهو تمنا قض صريح وان ادعوا ان تلك السالبة بديهية وما ذكروا في
اثباتها تنبيهات فتلك الدعوى باطلة والا لم يخالف فيها اكثر العقلا
وان كان مخالفة القليل في حكم لا ينافي بداهته قلت ما ذكرنا انما يلزم اذا
ادعوا اليقين بتلك السالبة فلا بد ح ان يكون بديهية او نظريا يفيد
العلم بها نظر خاص اما اذا قصدوا بها التشكيك في كون النظر مفيد العلم
فلا اذ يكفيهم ان يكون نظر خاص يفيد الظن بان لا شي من النظر مفيد للعلم
فلا تناقض في ذلك واذا كان نقيض الشي مظنونا لم يبق ذلك الشي
يقينا بل هو موهوم وقد يقال لا شك ان تلك الوجوه دلايل ظنية
لانها تبطل نقيض المدعي ليلزم حقيته ومدعاهم سالبة كلية فنقيضه موجبة
جزئية لا موجبة كلية في حاصل تقريره دليلهم هذا انه لو لم يصدق انه لا شي
من النظر مفيد للعلم لصدق بعض النظر مفيد له وذا باطل لان العلم الحاصل
عقيب النظر اما وح يكون تالك الملازمتان وبطلان التالي في حيز المنع
انما يصح ذلك لو كان موجبة كلية بان يقال كل نظر مفيد للعلم وهو باطل
لان العلم الحاصل عقيب كل نظر اما ضروري او نظري الا ولا يتاتى ذلك
في الوجه الثاني والثالث بل الوارد عليهما الجواب المذكور في المتن
ولعل المراد بذلك لكن عبارته لا تساعده اقول البديهي والنظري و
ان كانا من صفات العلم من حيث هو علم حقيقة لكن كثيرا ما يوصف بهما
المعلوم ايضا فيقال هذه قضية نظرية او بديهية وان كان مجازا
وهنا وصف العلم بالحاصل عقيب النظر قرينة ظاهرة دالة على ان الترديد
في العلم بكونه ضروريا او نظريا ليس باعتبار كونه علما بل من حيث كونه
معلوما اي باعتبار العلم المتعلق به وقوله لما بان خلافه يدل على ان

بأنها

غلطة

مسلمتين

ليس المراد هو العلم التصوري المتعلق به ولا التصديق بحصوله في نفسه
لان خلاف التصور غير ممكن وكذا ظهور خلاف حصوله لامتناع ان يحصل
لاحد ان ما كان حاصلا له ومعلوما لم يكن حاصلا له فيكون باعتبار
الهيئة المركبة اي التصديق بثبوت امر آخر له من كونه علما او ادراكا حقيقيا
او اعتباريا الى غير ذلك والمناسب للبحث كونه علما دون غيره ففي قرينة
دالة على ان المراد ذلك فثبت ان عبارة المص تفيد ذلك غير قاصرة عنه
وعلى هذا يكون حاصل الشبهة ان العلم بان كل ما حصل عقيب النظر علم وحق
اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل وعلى هذا قد يجاب عنه بان
الترديد المذكور غير حاصر لاحتمال ان يكون العلم بالبعض ضروريا و
بالبعض الآخر نظريا وظهور الخطا ان سلم فلا نم ان يكون في البعض الضروري
واما عدم لزوم الدور فظاهر وما ذكره الشارح في هذا القسم على ما حمل عليه
عبارة الكتاب من انه تخصيص بلا مخصص لا يرد عليه لان تساوي ما حصل
من النظر وان سلم في حصوله منه فلا نم حصول العلم بانه علم لكنه جواب جدلي
يمكن ان يذكر لالزام الخصم والجواب التحقيقي هو ما ذكر في المتن فان قيل
بهذه الشبهة وان فرض تمامها لا يغني من الحق شيئا لان البحث هو ان
النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا لا ان العلم الحاصل عقيب النظر علم هل يمكن
حصوله ام لا وامتناع العلم بحصوله وبانه علم ام لا لا ينافي حصوله فاين
احدهما عن الآخر قلت كما انا ندعي حصول العلم منه ندعي انا نعلم كونه علما
هكذا قيل لكن اللايق على هذا ان نذكر ذلك ايضا في تحرير البحث ولا تنظم
جميع الشبه في سلك واحد بل ذكر موجب كل شبهة بحيالها   الوجه الثاني
حاصله لو لم يصدق لا شي من النظر المفيد للعلم بموجود لصدق بعض

الهلية

النظر المفيد للعلم موجود لكنه ليس بموجود اذ لو وجد لزم اما طلب الحاصل او عدم
العلم بان الحاصل مطلوب لكنهما باطلان فلا يوجد النظر المفيد للعلم وحاصل
الثالث انه لو لم يصدق لا شئ من النظر المفيد للعلم بموجود لصدق بعض
النظر المفيد للعلم موجود لكنه ليس بموجود لانه لو وجد لزم استحضار الذهن
للمقدمتين دفعة لكنه باطل فلم يوجد المقدم اما بيان الملازمة فلان مقدمة
واحدة لا تنتج واما بطلان التالي فلانه خلاف الوجدان والجواب ما ذكره
قوله اجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الخ قد ذكر جواز حمل عبارة الله
على ما ذكره الامام على وجه لا يكون قاصرة وعلى هذا جاز ان يجعل الضمير
في قوله العلم به راجعا الى كون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علما واما قوله
والعلم باستلزام المقدمتين له فيجوز ان يجعل اشارة الى رد احتجاج للسمنية
بدعوى الضرورة في كون النظر الصحيح مفيدا للعلم فيكون ما ذكروه تشكيكا
في البديهي فلا يكون مقبولا وهذا اولى مما ذكره قدس سره في حاشية
التي يذكر ها كما لا يخفى على المنصف ولهذا جعل النظري في مقابلة
عند التردد قد يقال لا بعد في مقابلة الضروري بهذا المعنى للنظري
وكان المتبادر عند المقابلة هو الضروري بالمعنى الآخر لولا القرينة الصارفة
عن معناه الظاهر لكن هاهنا قرينة تدل على ان المراد ذلك المعنى الضروري
بمعنى البديهي وهي وصف العلم بكونه حاصلا عقيب النظر فانه ممتنع ان
يكون ضروريا بمعنى البديهي بل ضروري بمعنى الاضطراري فحاصله ان ما قلتم
انه يحصل بالنظر ان كان يحصل بعد النظر بحيث لا يتوقف بعد النظر على شئ
اصلا بل اضطر النفس الى قوله لما بان خلافه وان توقف على نظر آخر
كل نظر مساو لذلك يلزم التسلسل وح يصح ان يختار في الجواب ان حصول العلم

قيود

اليقيني عقيب النظر اضطراري بحيث لا يمكن ان لا يحصل ويتوقف على شئ
وظهور الخلاف في النظر الصحيح ممنوع وما قلت ان انتفاء ظهور الخطاء لازم
للضروري بمعنى البديهي لا للضروري بهذا المعنى فم اذا كان بعد النظر
الصحيح واما قوله واما ثانيا الخ فقد اشار قدس سره الى الجواب حيث قال والحق
ان يوجه كلام الله على ما ذكره الامام وان كانت عبارته قاصرة عنه و
يجعل قوله وباستلزامه الخ جوابا عما يقال لو كان النظر مفيدا للعلم ومستلزما
لكان العلم باستلزامه له اما ضروريا او نظريا الى تمام ما ذكرهنا لكنه
اشارة الى ان السؤال كما امكن ايراده بالقياس الى كون اللازم علما كذا
يمكن بالنسبة الى كون النظر مستلزما له والجواب واحد انتهى كلامه فان قيل
العلم باستلزام القياس للنتيجة في الاشكال الثلثة غير الاول نظري كما
بين في المنطق فاختيار الضروري في الكل لا يصح في الجواب بل الجواب
ان بعضه ضروري كما في الشكل الاول والقياس الاستثنائي المتصل و
المنفصل وبعضه نظري مستفاد من البعض الضروري قلت المراد ان
العلم باستلزام القياسات الجزئية من الجميع للعلم بنتايجها ضروري بالقياس
الى من علم استلزام انواع الاشكال الثلثة لانواع نتايجها فانه بعد استحضار
ذلك يعلم الاستلزام بواسطة قياس خفي مراده قياس من الشاني مثلا
وهو منتج ولا يلزم من ذلك ان يكون نظريا لان هذا القياس ملحوظ له
مرتبا فيلاحظه على هيئة وحدانية اجمالا من غير حركة وترتيب واما العلم
باستلزام الشكل الاول والقياس الاستثنائي مطلقا للعلم بنتايجها
فضروري كلياتها وجزئياتها لان لزوم النتيجة عن المقدمتين
اي لزوم الاعتقاد بالنتيجة عن الاعتقاد بالمقدمتين لان الكلام فيه

جوابه

شرح

السعي

اذا كان ضروريا لابد من حمل الضروري ههنا ايضا على اليقيني لما مر من
ان لزوم النتيجة للاشكال غير الاول نظري لكنه يقيني اما في الاول في الاستثنا
فضروري   اما ابتداء او بما ذكرتم لقوله ضروريتين الواقع في كلام
الامام لا لتفسير الشارح اي يقينيين فلا قرب تاخير التفسير عن المقدم
وعنده علم ضروري قوله عنده ليس لضميره مرجع ظاهر في الكلام بل بيان ان
ما يحتاج الى ما فهم من السياق وهو الناظر قال قدس سره فحصل هناك عقد
يقينيان احدهما ان هذه النتيجة لازمة للمقدمتين الحقتين والاخرى
ان كل ما هو لازم للحق فهو حق وعلم فينتجان ان هذه النتيجة حقة وعلم
وهو المط ثم العلم بان اللازم من هذا النظر علم ضروري فلا يحتاج الى
نظر آخر فلا تسلسل انتهى كلامه لابد من حمل قوله النتيجة على الاعتقاد وبها
اذ الكلام فيه وكذا قوله للمقدمتين على الاعتقادين وهو ظاهر وكذا قوله
وكل ما هو لازم على كل اعتقاد لازم والا كذب الكلية لان بعض لازم
الحق ليس علما بل قد يكون لذة او غما او حالة اخرى وصرح بان النفس
٢٦ لاحظ المقدمتين المذكورتين على وجه تحقق نظر ثان فلا بد من التزام
ان العلم بان الاعتقاد الحاصل من هذا النظر علم ضروري لئلا يلزم التسلسل
ولعل ذلك تحكم او يقال هذا تسلسل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل وهو
هو غير ممتنع ولا يدعى الكلية في العلم بانه علم بل في حصول العلم منه وكما
كما اشار اليه الشارح حيث قال اختار الامام انه نظري لان هذا التصديق
يتوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الا ان يقال لان هذه من قضايا
قياساتها معها فان العقل عند تصور الطرفين يلاحظ القياس المرتب
دفعة مجملا فيجزم بالحكم منهما فلا يوجد نظر سوى النظر في الموضوع وحصوله

منهما

فلا تسلسل

فلا تسلسل فلا يرد على الامام ما قال قدس سره لو كان السبب في اختيار
كونه نظريا ما ذكره وجب ان يختار ذلك في اللازم عن القياس المركب
من المقدمتين البديهيتين المذكورتين الدال على ان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم فلا ينقطع التسلسل فظهر ان اختيار كونه ضروريا مستقل
في الجواب واما اختيار كونه نظريا حاصلا من المقدمتين البديهيتين
فيحتاج الى اختيار الضروري في المرتبة الثانية او ما بعدها نعم لو اختير
كونه نظريا وانه مستفاد من النظر الاول بناء على قاعدة الامام
لاندفع الشبهة انتهى كلامه قوله وانه مستفاد من النظر الاول ليس المراد
ان النظر الاول كما يفيد العلم بالنتيجة يفيد العلم بانه علم لما قال في
شرح المواقف من قال ذلك فقد اشتبه عليه العلم الحاصل عقيب النظر
بالنظري بل المراد ان النظر الاول يفيد حصول الموضوع فيكون ذلك
التصديق نظريا على قاعدة الامام وان لم يكن حصول الحكم محتاجا
الى نظر وقوله نعم لو اختير اشارة الى ما حمل عليه الشارح كلام الامام
لكن على الوجه الذي ذكرنا من جعل اللازم الثاني من قبيل القضايا ...... قياساتها
معها ويرد على ما ذكره الشارح في توجيه كونه نظريا انه ينافي قاعدة
الامام لان التصور النظري لا يتصور عنده والجواب عنه ان النظري ههنا
المقصود الذي هو التصديق لا يتصور ذلك التصديق فانه بديهي
وهذا وجه تسميته نظريا فان قلت بقي شيء هو ان التصديق المذكور
يتوقف على تصور الموضوع وهو ذلك التصديق لا حصوله والمتوقف
على النظر هو حصوله لا تصوره قلت لا يمكن حصول هذا التصديق بمجرد
تصور الموضوع بقطع النظر عن حصوله بل لا بد من حصوله اولا ثم تصوره

فيتوقف التصديق ح على النظر المفيد لحصوله فيكون نظريا.
بواسطة تصور الطرفين الاولى ان يقال يميز عن غيره بواسطة تصوره
اذ كل من السلب والايجاب صار متصورا قبل اقامة الدليل على وقوعه
وهو سبب تميزه عن غيره دون تصور الطرفين والوجدان يقال المراد
بالطرفين الايجاب والسلب لا الموضوع والمحمول. لان العلم
اللازم للنظر غير العلم بانه هو المط قال قدس سره اذ لم يحصل العلم بانه
هو المط لم يكن النظر مفيدا للعلم بالمط من حيث هو مطلوب فلا يكون
كافيا في تحصيل المطالب اذ لابد من العلم بذلك ليطمئن النفس وينقطع الطلب
ويقول الخصم نتمنع بذلك انتهى كلامه اي يقول لا يمكن ان يحصل العلم بالمط
من النظر الصحيح من حيث هو مطلوب ونعلم بالضرورة ان الحكمين
لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة حاصل الجواب منع بطلان التالي مستندا
بوقوع الحكم بالملازمة والمعاندة في الشرطية وهو يستلزم لملاحظة
العقل للحكمين المفروضين في المقدم والتالي وحاصل الاعتراض عليه
ان المنع مكابرة لانه يخالف الوجدان وبيان الفرق بينه وبين ما ذكر
سندا له والحاصل ان السند لا يصلح للسندية لانه اعم من المنع والسند
لابد ان يكون ملزوما للمنع بان يكون اخص او مساويا وكون هذا السند
اعم انه يجتمع مع حقية المقدمة الممنوعة فان ملاحظة العقل للمقدم والتالي معا
يجوز ان يجتمع مع امتناع استحضار المقدمتين فيكون ما ذكر ابطالا للسندية
السند المذكور لا ابطالا للمنع وهو ظاهر لكن الحق ان المنع ليس مكابرة
بل حصول الحكمين معا في العقل بحيث يكون احدهما ملحوظا ملتفتا قصدا
والآخر تبعا واقع قطعا كما اذا اخبرنا زيدا قصدا حين كان عمرو عنده

بحان م

فانه لا شك

م ح

فانه لا شك ان عمروا اخبر لنا لكن لا قصدا بل تبعا وانما قلنا ان
المحال في النظر كذلك لما سيأتي من انه لابد من ملاحظة اندراج الاصغر
تحت الاوسط في حين حكم في الكبرى بالاكبر على كل افراد الاوسط لعلم
كون الاصغر من افراد الاوسط ملحوظا اصالة لحصل له النتيجة والا لم يكن
للصغرى مدخل فيه وما ذكر من ان النظر من الاسباب المعدة للعلم بالنتيجة
في صحة ما ذكرنا اذ ليس اعداده القريب الا عند تفطن الاندراج
المذكور وكذلك المقدمتان الفكر بمعنى الحركات والانتقال
هو المعد حقيقة واما المقدمات فالقول بانها من المعدات قول مجازي
لانها محال المعد ولذا يجوز اجتماعها مع ما هي معدة له والمعد الحقيقي
يمتنع اجتماعه مع ما هو معد له لان معناه ما يوجب الاستعداد والاستعداد
للشيء ما به الشيء بالقوة قريبة كانت او بعيدة قوله والاسباب المعدة
لا يلزم اجتماعها دون ان يقول يمتنع اجتماعها مع انها كذلك لان
الخصم يدعي اللزوم فمنع اللزوم كاف وايضا اللازم في المقدمات
ليس امتناع الاجتماع بل عدم لزوم الاجتماع فلان العلم نسبة
امر الى ذات احديه هو التصديق بها يكفي ان يقال نسبة امر الى
ذاته يقتضي تصوره وباقي المقدمات مستدركة الثاني
ان اظهر الاشياء واقربها اليه هويته حاصله قياس استثنائي استثني
فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم بيانه انه لو امكن افادة النظر العلم
في الالي الذي هو ابعد الاشياء عن النفس لامكن افادته اياه في هويته
التي هي اقرب الاشياء اليه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فبينة واما بطلان اللازم فلاختلاف الآراء في انها ماهي وكيف هي

يحصل م

الأمر

الى الانسان م

لا في وجودها فانه بديهي لا خفاء فيه بل في كنهها وفي انها جوهر و
اي جوهر او عرض واي عرض ولا خفاء في ان كونها اقرب الاشياء و
الى الانسان في الفهم والظهور اذ الكلام فيه محل منع ولا حاجة اليه
بل يكفي كونها اقرب اليه من ذاته لكنه ايضا في محل المنع فمنع الملازمة
لانها مبنية عليه وعلى ما ذكرنا لا حاجة الى ان يقال ان هذه الشبهة
نفسها تبتني الادنى على الاعلى كما قيل ولا الى ان يقال انها قياس فقهي
بل هو فاسد اذ لا شبهة جامع بينهما هو علة لحكم الاصل
في ان النفس ما هي اي ما كنهه وقوله وكيف هي اي هي جوهر او عرض الى
غير ذلك فالاول راجع الى التصور والثاني الى التصديق باحواله
تداعى الى الانعكاس في الصحاح تداعت الحيطان للخراب تهادمت
فالاظهر الالزام بعدل الى   وذات الله كذلك اي متصور باعتبارها
ونتحقق ايضا بالظن فان التصديق الظني ايضا موقوف على تصور
الطرفين مما هو جاء بهم عنه فهو جوابنا عن العلم قوله فيجوز ان يتحقق التصديق
باعتبار امر الى ذات الله فيصح الملا خفاء انه لا يلزم من جواز تصور
ذات الله باعتبار جواز تحقق التصديق باعتبار امر الى ذات الله
ولا صحة افادة النظر للعلم في الالهيات بل اللازم رفع ما جعل مانعا
من افادة النظر العلم في الالهيات وبرفع المانع الواحد لا يلزم الجواز
لجواز ان يكون هناك مانع آخر وجواز انتفاء شرط من شروطه وجواز
انتفاء المقتضي للصحة ايضا   فان مأخذ العقل في المسائل الالهية
قال قدس سره الظاهر ان الضمير راجع الى العلم الالهي المذكور بمعنى لا الى
العقل والمعنى اثبات العقل فيه باعتبار مأخذه التي هي مبادئ المسائل و
شيء

باعتبار المسائل انفسها يرشدك الى ما ذكرنا النظر في مأخذ هذا الكلام
اعني عبارة المحقق في شرح التنبيهات انتهى كلامه هذا يحتمل ان يكون اعتراضا
على الشارح بناء على ما تبادر من عبارته انه جعل ضمير مأخذه في عبارة
الكتاب راجعا الى العقل مع ان الظاهر انه راجع الى العلم الالهي ويحتمل ان يكون
توجيها لكلام الشرح والمتن جميعا دفعا لما يتوهم من عبارة الشرح
حيث اضاف المأخذ الى العقل فبيانا ودفعا منه انه حمل عبارة الكتاب على
ذلك ايضا والاولى الحمل على الثاني لان كلام الشرح لا يأبى في جعل ضمير
مأخذه في الكتاب راجعا الى العلم الالهي بناء على انه تقرير لحاصل المعنى
من الطبيعيات ليس مدركة للمأخذ بل خبر لان   هي مدركة
بالوهم فان قلت مسائل الطبيعي قواعد كلية فكل من المحمول والموضوع
فيها كلي فيكون مدركا للعقل والحكم مدرك للعقل ليس الا لان المحمول
لا بد ان يكون كليا والحكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما والمدرك
للكلي هو العقل لا الوهم اذ هو مدرك لمعان جزئية دون الكلية على
ما هو المقرر عندهم قلت لا نم ان الوهم لا يدرك الكلي اصلا غاية انه
لا يدركه بغير واسطة ادراك العقل اياه اما بعد ادراكه له فقد يدركه له
على وجه الانعكاس من العقل اليه على ما قال قدس سره في شرح المواقف
للقوة الوهمية تسلط على مدركات العقل فتنازعها فيها وتحكم عليها
بخلاف احكامها فمن جرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها
فقد فاز فوزا عظيما انتهى كلامه وقالوا الحكم بالجزئي على الجزئي كالحكم
بان هذا الاصفر هو الحلو وقالوا ان احكام الوهم على المحسوس صادقة
كالحكم بان كل جسم في جهة لان العقل يصدقه بخلاف حكمه على المعقول
سوم

والجزم باحكام المحسوس فله كما ذهب فهم قايلون بان الوهم حاكم سواء
حمل كلامهم هذا على استقلال الوهم في ذلك وان كان بعد الانعكاس
من العقل اليه او على ان الحاكم هو العقل بمعونة الوهم فان حمل على الاول
فقد ارتفع الاشكال وان حمل على الثاني فيحمل القول بان الطبيعيات
مدركة بالوهم فان قيل فعلى هذا يكون معنى قوله الوهم يلابس العقل
في ماخذه انه يدرك الوهم ويحكم بها كما يحكم العقل بها ايضا او يحكم
بها العقل بمعونة الوهم فلا يكون موجبا لعسر تحصيل العلم الالهي بالنظر
بل لا مدخل له في ذلك اصلا انما الموجب لذلك كون ابحاثه مشاكل الحق
في مباحثه قلت انما يكون كذلك لو كان جميع احكامه فيه صادقة وليس
كذلك فان الامور العامة حكم الوهم باحكام المحسوسات كما ذهب فيها
فهو يزاحم العقل فيما يحكم به مخالفا لحكم المحسوس فيثبت العسر في الماخذ
والمسايل جميعا رتب عليه فروعا لمة معنى كونه فروعا له
انها متوقفة عليه فان اثبات كون العلم الحاصل عقيب النظر اما بطريق
العادة او الوجوب او التوليد بعد ما ثبت انه يحصل بعده وكذا اثبات
تفطن الاندراج في الانتاج انما هو بعد تحقق الانتاج واما بيان ان
النظر الفاسد هل يفيد ام لا فمما يناسب تاخره عن كون النظر مفيدا
لا انه متوقف عليه فالقول بانه فرع له فباعتبار مجرد هذه المناسبة
النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة من مبدا، ما الظاهر
من كلامه هذا انه قول الشيخ ايضا كما صرح به بعض الشارحين لا انه مختص
بالحكماء كما يفهم من المواقف لكنه مخالف لمذهب الشيخ ان جميع الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتداء بان يفعل الجميع بطريق العادة ابتداء باختيار

فليحمل
علم
يعني اول
لكنه لما كان قالوا
مستندة

من غير ان يكون بين الحوادث المتعاقبة علاقة بوجه يخلق بعضها عقيب بعض
باختياره بلا وجوب عنه ولا عليه فان وجد تصريح باعداد النظر للذهن
لقبول النتيجة من مبدا، ما فلا بد ان يحمل على المجاز كالقول بالاسباب
العادية كالنار للاحراق لان الاعداد هو افادة الاستعداد وخلقه
فاذا كان الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء عنده كان قوله باعداد
شيء لشيء قولا مجازيا بان يكون معناه ان عادته جارية بخلق ذلك
الشيء الثاني عقيب الشيء الاول كالايجاب الموجب بالذات عقيب الاستعداد
وان لم يوجد تصريح بذلك يكون معنى هذا الكلام ان النظر الصحيح يعد
الذهن لقبول النتيجة من مبدا، ما مجازا او حقيقة على اختلاف الرايين
فيكون من عموم المجاز والنتيجة يفيض عليه ا وهو اختيار الامام
الحرمين والاصح عند الامام هو قول الامام الحرمين وكذا قول القاضي
الباقلاني بالوجوب من غير توليد ليس قولا بالوجوب موافقا لقول
الحكماء بل هو قول بالوجوب العادي واختيار الامام الرازي الوجوب
عقلا فلا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء باختياره
بل انما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه ولا يلزم من ذلك ان لا يكون ذلك
الفعل باختياره بل لان يفعله ما يجاد ما يلزمه ولان لا يفعله بان يترك
ما يوجبه فاعل الجميع ابتداء بالاختيار ليس المراد به انه
فاعل لجميع الممكنات بحيث لا شيء ممكن غير موجود بل المراد ان كل ممكن
اوجده الله تعالى اوجده ابتداء باختياره وللخصم ان يناقش في ذلك
حتى يبين بالدليل اذ له ان يقول لا نسلم ان كلا منهما مقدور له من غير

قوله
الا
يبقى

صدوره

ان يكون لفعل آخر مدخل فيه والظاهر ان المنع مكابرة والكل داخل تحت
قدرته بلا واسطة وما اورد عليه من ان العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب
مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر
بالاختيار واجبا بالاختيار فمبني على تفسير الاختيار بانه ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل كما قال الحكماء والمتكلمون معا لا على تفسيره بانه ان شاء
فعل وان شاء ترك كما قال المتكلمون وحدهم وكلامنا مبني على المعنى
الثاني فلا يرد الاعتراض المبني على الاول الا اذا ثبت بطلان الثاني
وليس فليس وما ادعى من اللزوم فالعادي مسلم والعقلي ممنوع ودعوى
الضرورة في العلم بهذا الامتناع ان اراد به الامتناع العقلي ممنوعة
فيمتنع وقوعه بغير قدرته فان قيل لا يلزم من كون الشيء مقدورا
له امتناع وقوعه بغير قدرته قلت هذا مبني على ان ليس للعبد قدرة
مؤثرة على ما هو الحق وان كان له قدرة من شانها التاثير لكن الكلام
لرد المعتزلة وهم ينكرون عدم وقوع تاثير قدرة العبد فلا يتم الكلام
معهم الا باثبات ذلك بهم
الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط
هو المباشرة فيه مسامحة لان المباشرة هو ايجاد ذلك الفعل
بلا وسط لا نفس ذلك الفعل وكذا الكلام في قوله وبوسط هو التوليد
وفي قوله ليكون توليدا
اي العلم باندراج الاصغر تحت
الاكبر فسر المقدمة الجزئية والكلية بما هو من قبيل التصور اي الجزئي
الاضافي الذي هو الاصغر والكلي الاضافي الذي هو الاوسط لان
اندراج الصغرى في الكبرى بمعناها الاصطلاحي مما لا معنى له وانما الاندراج
فسرنا الاصغر والاكبر في عبارته بالجزئي والكلي الاضافيين لا على

معاهما

لا على معناهما الاصطلاحي لان اندراج الاصغر في الاكبر بالمعنى الاصطلاحي هو
عين النتيجة في الايجاب وفي السلب لا يتصور اصلا وما ذكره يشكل بما اذا
كان الاوسط مساويا للاصغر لانه ح لا يكون كليا اضافيا للاصغر اللهم
الا ان يقال المراد بالكلي الاضافي ما يحمل على كل ايجابا قوله لعدم التفطن علته
لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر الاظهر ترك قوله عاقر
لان المراد بالاصغر والاكبر هو الجزئي والكلي الاضافيان لا الصغرى
والكبرى والا لوجب ان يقال هذه بغلة على ان يكون بغلة محمولة لا صفة لأ
واندراج الاصغر تحت الاكبر بالمعنى الذي ذكرنا انما هو في الشكل الاول
وليس ذلك عبارة الشيخ بل عبارته ولا سبيل الى ذلك الا بالتفطن
للجهة التي لاجلها صار موديا الى المط وذلك في الشكل الاول هو التفطن
للاندراج المذكور وفي الشكل الثاني هو تفطن تنافي الطرفين ايجابا وسلبا
في الاوسط بان يثبت الاوسط لاحدهما ويسلب عن الآخر مع رعاية
ما شرط فيه وح يستلزم سلب احدهما عن الآخر وفي الشكل الثالث تلاقيهما
في الاوسط بحملهما عليه مع رعاية ما اشترط فيه فيتلاقيان في الجملة واما
تنافيهما ايجابا وسلبا بحمل احدهما وسلب الآخر عنه مع رعاية ما اشترط
فيه فيتنافيان سلبا في الجملة وفي الشكل الرابع ايضا تلاقيهما في الاوسط
بحمل الاصغر على الاوسط وحمل الاوسط على الاكبر مع رعاية ما اشترط
فيه فيتلاقيان في الجملة وتنافيهما ايجابا وسلبا بحمل الاصغر على الاوسط
وسلب الاوسط عن الاكبر او سلب الاصغر عن الاوسط وحمل الاوسط
على الاكبر مع رعاية ما شرط فيه فيتنافيان في الجملة ولا خفاء في ان
جهة التادي في الاشكال تتفاوت جلاء وخفاء فلا يكون تفطنها في

فيتنافيان سلبا في الجملة ح غده

والحق في العبارة فيتنافيان في ط لا اذا شار ... ما مل ته

الا حمله عنه

الاشكال متساوية في الجلاء والخفاء بل في الاول في الجلاء بحيث قلما تغفل
عنها كما نبه عليه في المثال المذكور وبما ذكرنا من التنبيه من المثال المذكور لما
علم ان ما ذكره الشيخ حق فانه لما امكن الذهول عن الاظهر فهو في غير الاظهر
اظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الذهول انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن
احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى لا فجوابه ان الناس تتفاوت
في الذكاء والفطنة والذكي تتفاوت حاله فغير الذكي قد لا يتفطن عند
استحضار المقدمتين الا اذا توجه اليه قصدا والذكي قد لا يتفطن لتشوش
حاله وكلال لسبب من الاسباب وفي البواقي ليس في مرتبته لكن تتفاوت
فيها ايضا على الترتيب المعتبر فيها فمن تفطن لتلك الجهة عند العلم بالمقدمتين
في الاشكال الباقية مع الشرائط المعتبرة حصل له العلم بالنتيجة المقررة لها
والا احتاج الى ما ذكر وامن الاستدلال وح يكون الدليل هو مجموع المقدمتين
والاستدلال على الانتاج اما تفصيلا واما اجمالا اي الاستدلال المذكور
على انتاجه كليا تنا وعلى هذا لا وجه لاعتراض الامام لان الاندراج الذي قال
الامام انه مقدمة اخرى ام لا ليس في كلام الشيخ على وجه يمكن ان يتمنع
فيه ذلك الترديد بل قال انه لا بد من التفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا
وليس معنى كلامه هذا انه لا بد في الانتاج من تصديق آخر وراء التصديق
بالمقدمتين بل هو اعتبار خصوصية في التصديق بهما كما ذكرنا وما ذكرنا
اظهر من عبارة الشيخ من التوجيه الذي ذكر في حاشيته قدس سره حيث
قال ان اراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا اعم من ان يكونا مرتبتين او
لا يمكن فهذا محال لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل وان اراد ان العلم بهما
مرتبتين فالظاهر ان ذلك في الشكل الاول غير ممكن بخلاف باقي الاشكال

ثم ان الشيخ بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات الى المجهولات
وان ذلك الانتقال لا بد من ترتيب وهيئة في تلك المعلومات قال فلا سبيل
الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك
مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها مؤديا الى المطلوب
قال الشارح المحقق يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المط ويريد بالتفطن
للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان حصول المبادي وحدها
لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب تحققها عالما بجميع العلوم
وايضا فربما علم الانسان ان البغل لا تحمل وان هذا مثلا بغلة ثم تراها عظيمة
البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فقد ظهر من
كلام الشارح ان المعتبر مع المقدمتين هو الترتيب والهيئة لا ملاحظتهما
وانهما متحققتين غير مرتبتين ترتيبا مخصوصا لا يكفيان في ذلك وسياق
كلام الشيخ ايضا يدل على ذلك ولا شك انه صواب فلا يتوجه عليه
اعتراض الامام اصلا نعم عبارته على هذا تقتضي ان يكون المحتاج اليه بعد
العلم بالمقدمتين هو العلم بالترتيب والهيئة وكذلك عبارة الشرح
اولا حيث قال ملاحظة الترتيب وجوابه ان الترتيب والهيئة انما يحصلان
من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فاراد بملاحظة الترتيب والهيئة
الملاحظة التي يحصل بها الترتيب والهيئة وعلى هذا يأول عبارة المتن
ولذلك قال الشارح اخرا وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فتامل
انتهى كلامه قوله ان عنيت بكونها مقدمة اخرى هو ان الانتاج موقوف
عليه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى التيام بينه وبين الاولين
بل لا بد له من دليل قال قدس سره تحقيقه ان الاندراج ملحوظ من حيث انه

حالة بينهما لا على انه قضية في نفسها لا يحتاج الى اعتبار انضمامها الى احديهما
ويلزم التسلسل انتهى كلامه اراد به ما ذكر في الحاشية السابقة ان ملاحظة المقدمات
لا بد ان يكون على وجه يحصل بها الترتيب والهيئة ويتفطن للاندراج المذكور
قوله فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى امر لا بد منه لم يرد بالصغرى
والكبرى ما هما المصطلحتان اذ لا اندراج لاحديهما في الاخرى بل المقدمة الجزئية
والمقدمة الكلية بالمعنى الذي قررناه قوله فيه كلام لانه معلوم
الانتفاء في حق الفطن الذي معه الكلام وان امكن وقوعه في حق الغبي
ولا كلام معه والجواب ان المراد ان ذلك التفطن لا بد منه في الانتاج
مطلقا اما انه هل يمكن العلم بالمقدمتين بدونه ام لا فكلام آخر وقد اشرنا
الى انه يجوز وقوعه عن الفطن الذكي في بعض الاوقات بسبب تشويش
خاطره وكلاله لا مرتا قوله والا اي وان لم يكن الانتاج اقبل
عليه لا نم ان التفاوت بالجلاء والخفاء لتوقف الانتاج على ملاحظة
الترتيب والهيئة وتفطن الاندراج فان اختلاف اللوازم والملزومات
او كليهما يوجب ذلك التفاوت ايضا وههنا كذلك فيجوز ان يكون
التفاوت لذلك ولا يبعد دعوى الضرورة في ان ذلك التفاوت لتوقف
الانتاج على تفطن جهة الانتاج لا لاجل الاختلافات قوله وهو الجزم
بنتيجة كاذبة الظاهر ان مراده بالجزم التصديق المتناول للظن قوله
فان كل من اعتقد ان العالم قديم لا قيل ارشد دليله الى المذهب الثالث
الذي هو التفصيل كيف والقول باستلزام فاسد الصورة للجهل ظاهر
البطلان قوله احتج من قال لا واحتج ايضا بان ليس للنظر الفاسد
وجه استلزام به يستلزم الجهل كما ان النظر الصحيح انما يقع في مقدمات لها

الذكي

الملاحظة هل

لا لاجل اختلاف المذكور

لما

مناسبة

مناسبة مخصوصة مع النتيجة المطلوبة بها يستلزم العلم بالمط وليس للنظر الفاسد
ذلك والحق ان النظر الفاسد مادة فقط يستلزم الاعتقاد بالنتيجة
المقررة في كتب الميزان على تقدير اعتقاد المقدمات لوجود الارتباط العقلي
بين المقدمات المرتبة على ترتيب صحيح بالشرائط المعتبرة وبين النتيجة التي
ذكر ونالها اما كون الاعتقاد بتلك النتيجة باطلا فيتبع جهلا لجواز ان يكون
حقا وباطلا كما سنذكره قوله اجاب الامام بانه معارض لا يخفى ان ما ذكر
ليس هو المعارضة الاصطلاحية لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام
الخصم الدليل عليه والظاهر ان ههنا ليس كذلك بل هو نقض اجمالي بل هو ههنا
تخلف المدعى عن الدليل كما لا يخفى وهذا هو الذي قال قدس سره اراد انه
منقوض عند تحقيقه انتهى كلامه قوله استلزم النظر الفاسد الجهل
قال قدس سره قيل ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم
فالقياس فاسد من حيث المادة فقط والنتيجة حقة انتهى كلامه وكذا قولنا
كل انسان حجر ولا شيء من الحجر بحمار ينتج لا شيء من الانسان بحمار فالقياس
فاسد من حيث المادة فقط والنتيجة حقة قوله وهو ان الانسان العاقل
اذا علم ان العالم ممكن الخ فان قلت لا يحصل من ذلك معرفته تعالى اذ
لا يلزم ان يكون سبب الممكن واجب الوجود لجواز استناد بعض الممكنات
الى بعض في بادي الرأي قلت اذا علم ان العالم له سبب علم انه واجب
او ينتهي الى الواجب دفعا للدور او التسلسل ولانه لولا الواجب لامتنع
وجود شيء اصلا لان وجود الممكن متاخر عن الايجاد والايجاد متاخر
عن الوجود ولا امتناع ان يوجد المعدوم شيئا لكن هذا انما يرد على من قال
لا يمكن حصول المعرفة بلا معلم اما من قال يمكن حصول المعرفة بلا معلم

لا يلزم ان يكون فاسدا

وانما

لكن المعرفة التي بها النجاة في الآخرة لا يحصل بلا معلم وهذا هو المراد لعدم
استقلال العقل بالمعرفة لان المراد بالمعرفة عندهم المعرفة المنجية فلا يرد
عليه ذلك بل طريق الرد عليهم اجماع من قبلهم على حصول النجاة بالمعرفة
التي حصلت بلا معلم قوله الاول ان الخلاف والمراد مستمر لا هذا يدل
على ان الانظار الواقعة في معرفة الله تعالى لا يكون كلها صحيحة لا على ان لا يقع
نظر صحيح في معرفة الله تعالى فان نظر اهل الحق صحيح فيها والعقل اذا راعى الشرائط
المعتبرة في كتب الميزان للنظر الصحيح علم صحة النظر بلا احتياج الى معلم ولما كان
مدعى الاسماعيلية هو ان لا نظر من العقل بكاف في معرفة الله تعالى سوى
نظر عقل من هو مؤيد عند الله تعالى وهو الامام المعصوم وهو سلب كلي
فاذا اريد ان يثبت بالقياس الخلفي يجب ان يؤخذ ما هو نقيضه ويبطل فيلزم
ذلك ونقيضه ليس هو الايجاب الكلي وهو ان نظر كل عاقل كاف في معرفة
الله تعالى سوى الامام المعصوم بل هو الايجاب الجزئي وهو ان نظر واحد من
الناس سوى الامام المعصوم كاف في معرفة الله تعالى وعلى هذا لا يستقيم
ان يقال لو كان نظر واحد من العقلاء سوى الامام المعصوم كافيا في
معرفة الله تعالى لما استمر الخلاف والمراء بين العقلاء وهو ظاهر بل اللازم
ح ان لا يقع خطاء عن ذلك الواحد ودعوى بطلان هذا اللازم لا يتم
ولم يتعرض في هذا الجواب لمنع انه اقوى بل تعرض لبطلان ما جعل
تاليا لحصول المقدم بذلك فان قيل على تقدير تسليم ما ذكروا من
عدم كفاية العقل لا يلزم الاحتياج الى الامام المعصوم بل يلزم الاحتياج
الى من له مزيد ذكاء وفطانة او من هو صاحب النفوس القدسية واما
العصمة فلا قلت ارادوا بالمعصوم من كان معصوما مطلقا فيكون

معصوما

معصوما عن الخطاء في الفكر ايضا بان يكون مؤيدا من عند الله تعالى او صاحب
النفس القدسية غاية الامر ان العصمة في غير الفكر لا دخل لها في ذلك
قوله واجب عن الاول بان العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح اي ما اتى
الجميع بالنظر الصحيح لا ان واحدا منهم ما اتى بالنظر الصحيح فان اهل الحق اتوا
بالنظر الصحيح وعلى تقدير ان لم يات واحد بنظر صحيح بناء على اهمال رعاية
القواعد الميزانية لم يتضح فيما نحن بصدده والى حصل ان العقل غير كاف
في النظر الصحيح بدون رعاية القواعد الميزانية لوقوع الخطاء منه في بعض
افكاره باهمال القواعد اما عند رعايته لها فلا حاجة الى الغير مطلقا
لامتناع الخطاء مع رعايتها قوله اعلم ان الناس اختلفوا في
وجوب معرفة الله تعالى اي اليقين بوجود ذاته وصفاته فاختلف في انها
هل هي واجبة ام لا والذين قالوا بوجوبه اختلفوا في انها واجبة شرعا
او عقلا او بالرياضة فالحشوية قالوا ان اليقين غير واجب بل يكفي
الاعتقاد الصحيح والجمهور ذهبوا الى انها واجبة لكن بالتفصيل المذكور
في الكتاب قوله قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر قال
قدس سره القول بان طريقة المعرفة هو النظر فقط لا يلايم ما سياتي من
ان امتناع العرفان بغير النظر ممنوع انتهى كلامه قد يقال السايل من حيث
هو سايل لا مذهب له فانه يطلب الدليل على كل ما هو نظري سواء كان
مسلما عنده ام لا قوله لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات و
الارض ولقوله تعالى او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض الاستدلال
بالآية الاولى على ما هو بصدده انما يتم اذا علم ان الامر للوجوب فانه
اذا احتمل غير الوجوب لا يحصل المقصود وكذلك انما يتم اذا علم ان النظر لما

انما هو لتحصيل معرفة الله تعالى لا لغيره وكذا الاستدلال بالآية الثانية
انما يتم اذا علم ان الاستفهام الذي للانكار التوبيخي انما هو لترك الواجب
فانه اذا كان التوبيخ لترك غير الواجب كترك الامر اللايق المناسب المستحب
لا يحصل المقصود وكذلك انما يتم اذا علم ان ما ترك النظر لاجله هو معرفة الله تعالى
دون غيرها اذ لم يصرح ذلك في الآية فان قيل الاصل في الامر ان يكون
للوجوب فاذا لم يكن عنه صارف يحمل عليه وليس هنا صارف عنه فيجب الحمل عليه
واما كون النظر المامور به لتحصيل المعرفة فمعلوم من السياق قلت شيء من
ذلك لا يوجب اليقين فان انتفاء الصارف غير يقيني لاحتمال ان يكون
عند نزول الآية صارف عنه ولم يعلم الان وكذا دلالة السياق عليها
غير يقيني وبالجملة لا يخرج ذلك عن كونه ظنيا قوله لان دفع الخوف واجب
عقلا فان العاقل اذا شاهد نعما واردة عليه من منعم جوز ان يكون
المنعم بها قد طلب معرفته والشكر عليه فان لم يعرفه ولم يشكر عليها سلبها
ففي ترك الشكر خوف السلب وفي الشكر دفعه ودفع خوف الضرر للعاقل
عن نفسه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع الضرر عن نفسه مع القدرة
عليه ذمه العقلاء وهذا معنى الوجوب العقلي قوله وشكر المنعم
يتوقف على معرفته ان اراد ان شكره يتوقف على اليقين بوجوبه
فممنوع وان اراد انه يتوقف على معرفته اعم من اليقين والاعتقاد
والظن فغير كاف لان الكلام في المعرفة بمعنى اليقين قوله الواجب المطلق
اي الذي يجب في كل حال تفسير الواجب المطلق بما ذكر لا يعين المراد به
تفسير بمفهومه لا تفسير المراد به فان المراد بالواجب المطلق ما لا يكون
وجوبه مقيدا بمقدمة كالزكوة فان وجوبها مقيد بالنصاب فانه

بدون

بدون النصاب غير واجب فلذلك تحصيل النصاب غير واجب بخلاف
ما اذا كان وجوده موقوفا على مقدمة كالصلوة التي وجودها موقوف
على الطهارة فانها بذلك لا يخرج عن كونها واجبة مطلقة وعلى هذا
يجوز ان يكون الواجب مقيدا بالنظر الى شيء كالصلوة بالنظر الى الحقل
ومطلقا بالنظر الى امر اخر كالصلوة بالقياس الى الطهارة
فلهذا عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوده على مقدمة وجوده
من حيث هو كذلك واذا كان المراد بالواجب المطلق ذلك لا حاجة الى
ذكر كونه واجبا في كل حال قوله وكان مقدورا لا بد من ذكر

قيد اخر وهو ان لا يكون شرطا لان المقدمة اذا كان شرطا لا يلزم
من وجوب الواجب المطلق وجوبه بل لا بد له من ايجاب على حدة كالطهارة للصلوة قوله وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب اي
والا لزم التكليف بالمحال هكذا قيل وفيه نظر ولا يدل عليه كلامه في الجواب
حيث قال وايضا هذا الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال وفيه نظر
لانه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان المامور به هو الاتيان بالواجب بدون وهو
المقدمة اما اذا كان مامورا بالاتيان به بدون الامر بالمقدمة فلا فان
قيل في الجواب وهذا الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال ليس ناظرا
الى ما ذكرت بل الى قوله وكان مقدورا كما صرح به في تقرير المقصود
قلت دعوى وجوب مقدمة الواجب المطلق المقدور مبنية على ذلك
كما ذكرنا اما دعوى عدم وجوب المقدمة الغير المقدورة وان كانت
مبنية على ذلك ايضا لكن الدليل المذكور هو الدليل الاول لا الثاني فالمراد
ما ذكرنا قوله وهو حق اي جواز المعرفة بغير النظر حق قوله

واستحالة التكليف بالمحال ممنوع وان لم يكن واقعا **قوله** والوجوب
قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب فيه نظر لان الواجب العقلي ليس
معناه انه لو ترك يستحق تاركه تعذيب الله تعالى اياه بل معناه ان فاعله
يستحق الذم عقلا فلا يكون **قوله** تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
نفي الوجوب قبل البعثة نفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب للمعتزلة ان يقول
ليس المراد نفي التعذيب مطلقا بل نفي التعذيب على ترك الواجب الذي لا طريق
للعقل الى ادراكه بل يتوقف على بعثة الرسل **قوله** لو وجب النظر بالشرع الخ
نقض اجمالي لدليل الاشاعرة حاصله ان دليله مستلزم المحال وهو افحام
الانبياء **قوله** ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب اي مطلقا
لان حكم العقل ان تحقق فعام غير مختص بما بعد البعثة بل يتناول ما قبلها
فاذا ثبت انتفاؤه قبل البعثة علم انه منتف مطلقا **قوله** ونفي الوجوب
العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فيه نظر اذ لا يلزم من نفي الوجوب العقلي
ثبوت الوجوب الشرعي في نفس الامر بل لا بد لثبوت الوجوب الشرعي
من دليل شرعي نعم لكن لما اعترف الخصم بالوجوب وقال انه عقلي فاذا ثبت
عليه انه ليس عقليا لزم ان يكون شرعيا لضرورة تحققه وعدم وجوب آخر غيرهما
قوله ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه اجيب عنه على وجه
الكل بانه يجب على المكلف النظر اذا وجب عليه النظر في نفس الامر ووجب
عليه النظر في نفس الامر اذا ورد خطاب الشرع عليه فانه ممكن من
فهمه سواء علم ام لا فالوجوب عليه في نفس الامر لا يتوقف على علمه بوجوبه
بل العكس فان العلم بالوجوب فرع الوجوب فلو توقف الوجوب عليه في
نفس الامر لزم الدور ويخل بذلك ما ذكر للافحام فانه اذا قال النبي عليه

للمكلف انظر في المعجزة لتعلم صدقي فيما اقول فلو قال لا انظر ما لم يجب على النظر و
لم يجب على النظر ما لم انظر فيقول النبي عليه يجب عليك النظر قبل ان تنظر لورود
الخطاب حال كونك متمكنا من فهمه فلا افحام وكذا الكلام فيما ذكر مع المعتزلة
فان حاصله ان ما ذكرتم من نقض دليلنا منقوض بمثل ما ذكرتم فانه لو تم
لزم افحام الانبياء بعين ما ذكرتم وقد تخلف المدلول عنه بز بحكم لا يحكم زعمتم
تمام دليلكم على وجه المعارضة فان قوله لا يجب على النظر ما لم انظر باطل لان
الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علمه بالوجوب والنظر فيه
قوله جعل الكتاب الاول في الممكنات الاظهر ان الامور في بابها
موضوعات لمسائلها كان الاعراض والجواهر كذلك ومعلوم ان جميعها
ليس من الممكنات لان الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية التي
لا يحاذيها امر في الخارج ليس من الممكنات وعلى هذا يكون القول
بان الكتاب الاول في الممكنات بناء على ان الاغلب فيه ذلك وايضا
لم يذكر فيه جميع الممكنات المذكورة في الكتاب لان المذكور في الكتاب الثالث
ايضا من الممكنات وسوف مر **قوله** لان الممكنات مبادي للالهيات
اي مباحث الممكنات مبادي للالهيات وليس المراد ان جميع ما ذكر في
الكتاب الاول مبادي للالهيات ليرد عليه انه غير واقع بل المراد انه لما
كان بعض مباحثه من قبيل المبادي للالهيات قدمه عليها **قوله**
اي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق كالامكان العام او على
سبيل التقابل بان يكون مجموع ما تقابله تتناول الجميع ويتعلق بكل من المتقابلين
غرض علمي كالوجود والعدم والقدم والحدوث والعلة والكثرة وغير ذلك
قوله الاول في تقسيم المعلومات وجه تقديمه على الباقي ظاهر اما

فعال له
الكلية له
اما لمسائل بابها
لا يحاذي بها
وقام
آخر غيرهما
الكل
الكل

للمكلف

وجه تقديم فصل مباحث الوجود والعدم على فصل الماهية فقد قال قده
في شرح المواقف لان البحث عن الماهية من حيث صلاحية عروض الوجود
والعدم لها وانت تعلم انه مستقيم لو كان في الواقع كذلك وليس كذلك
اذ لا يخفى على من تدرب في مباحث الماهية انه لا يجد بحثا يتعلق بصلاحية
عروض الوجود او العدم لها بل الماهية في نفسها صالحة لعروض احدهما
لها على وجه يعرض الماهية واما تقديم فصل الماهية على فصل الوجوب
والامكان والقدم والحدوث فلانها من عوارضها واما تقديم هذا
الفصل على فصل الوحدة والكثرة فلشرف بحث الوجوب والقدم بالنسبة
الى بحث الوحدة والكثرة واما تقديم فصل الوحدة والكثرة على فصل العلة
والمعلول فلتقدم الوحدة فانها تشارك الوجود وتساويه فان كل موجود تساوق فالعموم
له وحدة حتى الكثير وكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة قوله لان
المعلوم الخ ان اراد بالمعلوم ما هو معلوم لمن تصدى لمعرفة حال اقسام المعلوم
المعلوم لا المعلوم لكل واحد ولا المعلوم لشخص ما مطلقا اي ما كان ورد
ايضا لم يرد به المعلوم بوجه ما ولو بامر عام لا يميز عن غيره بل المعلوم
بوجه ممتاز عن غيره فلذا يجب ان يحمل على ما هو من شانه ان يعلم ليتناول
المعلوم بالفعل وبالقوة اما لو اريد به اعم فلا حاجة الى جعله اعم من الفعل
والقوة اذ كل معلوم بوجه ما ولو بكونه شيئا او ممكنا عاما قوله
ولا ضرورة في ان يحمل الاجناس والفصول الظاهر ان هذا الكلام يشعر
بان الاجناس والفصول مطلقا من قبيل الاحوال عند مثبتي الحال
وح اما ان يراد بها الاجناس والفصول الطبيعية فساده ظاهر
لان الحيوان والناطق مثلا ليسا من الاحوال بل من الموجودات بوجود

تبعية
بوجود الافراد وبدون الافراد لا وجود لهما الا باعتبار انفسهما ولا
غيرهما ايضا اذ ليس لهما تحقق آخر وراء تحقق الافراد تابع لتحققها بل
تحققهما عين تحقق الافراد فان قيل جعلهما من الاحوال باعتبار ان تحققهما تعقلهما
بتبعية تحقق افرادهما قلت هذا مع بطلانه في نفسه يرد عليه ايضا انهما
من قبيل الذوات لا من الصفات ليمكن ان يجعلا من الاحوال وان اريد
بهما المنطقيان او العقليان فكذلك لان الاول من العوارض الذهنية
دون الامور الخارجية فلا امتناع تحققهما في الخارج بناء على انتفاء العوارض
الذهنية في الخارج فان قيل من اثبت الحال انكر الوجود الذهني بل زعم
ان ذلك الذي هو ذهني في الواقع انه خارجي يحصل بتبعية الغير قلت يكفي
في فساد ذلك امتناع عروض ذلك في الخارج لموجود خارجي فالصواب
انه اراد بالاجناس والفصول الصفات النفسية للاجناس والفصول
كالحيوانية للحيوان والناطقية للناطق وهذا جار في مطلق الاجناس و
الفصول قوله وغير قائمة بموجود كالصفات النفسية التي هي ثابتة
للمعدوم حال العدم كالجوهرية فانها ثابتة للجوهر حال العدم وهذا القيد
لا يكون للاحتراز عند من لم يقل بانها حال العدم ثابتة للمعدوم قوله
والجوهرية كذلك انها ثابتة للجوهر حال الوجود والعدم قد يقال يجب صدق
التعريف على كل فرد من افراد المعرف فلا يخ اما ان يقال كل فرد من افراد
الجوهر حال العدم متصف بالجوهرية سواء خرج الى الوجود في الجملة او لا يخرج
اصلا او يقال ما خرج الى الوجود في الجملة فهو متصف حال العدم بالجوهرية
وما لا فلا فعلى الاول لا يصدق التعريف على الجوهرية التي للجوهر الذي
لا يخرج الى الوجود مطلقا وعلى الثاني يلزم التحكم البحت اذ الكلام في الافراد

تعقلهما
اذ ليس لها تحقق آخر وراء تحقق
الافراد تابع لتحققها بل تحققها
عين تحقق الافراد ح

واما الثاني ح

فالخارج

اي ح
يكون

الممكنة الوجود فالخروج الى الوجود لا يؤثر فى الاتصاف بصفة النفس فتدبر
كما لا يخفى **قوله** اى تقرر وتميز فى الخارج يعنى انه بقطع النظر عن فرض
فارض واعتبار معتبر له تحقق وتقرر بخلاف المنفى فانه لولا فرض فارض
واعتبار معتبر ليس فى الخارج ما يقال انه هو المنفى والظاهر انهم لما وجدوا
لبعض الاشياء قبل الوجود فى الخارج تميزا وتقررا وهو التقرر والتميز الذهنى
وانهم انكروا الوجود الذهنى زعموا ان ذلك التميز خارجى **قوله** والثابت
الى الموجود والمعدوم ولما اطلق المعدوم على المنفى ايضا كان تقسيم المعلوم
الى الموجود والمعدوم ثم تقسيم المعدوم الى المنفى والمعدوم الممكن صحيحا ايضا
قوله فهو الذات الموجودة ارادوا بالذات الامر المستقل وبالصفة اراد
الامر الغير المستقل كالنسبة التى هى آلة لملاحظة الطرفين فان الذات بهذا
المعنى تتناول الاعراض كالكم والكيف مثلا **قوله** فجعلوا قسيم الموجود
قسمين معدوم وحال اراد انهم جعلوا قسيم الموجود ما هو منقسم الى قسمين
لان قسيم الشى بالحقيقة لا يكون متعددا لا سيما التقسيمين المتقابلان نفيا واثباتا
وكذا الكلام فيما قال المعتزلة حيث قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام والى اربعة
اقسام فان ذلك باعتبار تقسيم التقسيم **قوله** فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح
قال قدس سره من جعل مورد القسمة المعلوم لعله اراد به ما من شانه ان يعلم
فح لا فرق انتهى كلامه قد ذكرنا ان من جعل المقسم المعلوم ان اراد به المعلوم بالفعل
ولو بوجه ما اعم بحيث لا يتميز عن غيره لا حاجة الى جعله اعم من المعلوم بالفعل
والقوة وان اراد به المعلوم على وجه يتميز عن غيره يجب ان يحمل على المعلوم اما
بالفعل او القوة ليشمل الكل وكل منهما مستقيم فى تقسيم المتكلمين لانهم لا يقولون
بالوجود الذهنى فلذا ذكروا المعلوم وارادوا به الاول واما الحكماء فلانهم

فى تقسيمهم

فى تقسيمهم ذكروا المعلوم وارادوا به المعنى الثانى لان المعلوم بالفعل بهذا المعنى
موجود فى الذهن فلا يصح تقسيمه الى الموجود فى الجملة والى المعدوم مطلقا و
ان صح ارادة المعنى الاول فصرحوا بما من شانه ان يعلم ولم يقولوا المعلوم
لئلا يتوهم ان المراد به المعنى الثانى فان قيل على تقدير ان يراد به المعنى
الثانى لا يصح ايضا لان المعلوم مطلقا ولو باعتبار ما فهو موجود فى الذهن الاولى
لا محالة قلت المعلوم بوجه ما اعم لا يكون موجودا فى الذهن بكل اعتبار
بل باعتبار ذلك الامر العام بل الموجود هو ذلك الامر العام فان الانسان
المعلوم بانه شى ما لا يكون موجودا فى الذهن من حيث انه انسان اى
لا يكون الانسان موجودا فى الذهن بل الموجود فيه هو الشى وبما ذكرنا
ظهر جواب ما يقال اذا لوحظ الاقسام بمفهوم المقسم الذى هو ما من شانه
ان يعلم يكون الكل موجودا فى الذهن فلا معدوم ح فكيف يقسم الى الموجود
والمعدوم ولا حاجة الى ان يجاب بان المراد تقسيم ما صدق عليه هذا
المفهوم مع قطع النظر عما عرض له من الموجودية الحاصلة باعتبار الملاحظة
بهذا المفهوم **قوله** لانه ان كان له تحقق فى خارج الذهن الا اقول
يرد عليه الصفات النفسية كالشجاعة والكرم وغير ذلك قال قدس سره
فى شرح المواقف الاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب اولا
عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجى والعينى والا فهو الموجود
الذهنى والظلى انتهى كلامه واعترض عليه كما ان للاشياء عوارض باعتبار بانه
الوجود الخارجى كذلك لها عوارض باعتبار وجوده الذهنى كالكلية الاظهر وجوده
والجزئية والذاتية والعرضية اجيب عنه بان المراد بالاحكام والاحكام لاثاره
ما هى المختصة بالشى ولا شى من العوارض الذهنية مختصة به **قوله**

هذا ليس بنقض فان كلية الانسان مثلا ... ١٢ ابراهيم

فان الممكن لذاته قابل للعدم الا الوجوب ينقسم الى الوجوب بالذات والى
الوجوب بالغير كما سياتي واما الامكان فلا يكون الا ذاتيا اولا معنى
للامكان بالغير كما لا يخفى **قوله** فان الصورة مقومة للهيولى فان
الهيولى عندهم تحتاج الى الصورة في بقائها فانها تحتاج الى صورة ما في
بقائها لا الى صورة معينة فان الصورة لو ذهبت وفنيت وسلبت عنها
واقيمت مقامها اخرى بقيت الهيولى ولو لم يقم مقامها اخرى لفنيت الهيولى
كالدعامة للسقف فانها لو ازيلت عنه واقيمت مقامها اخرى بقي ذلك
السقف والا انهدم **قوله** والى حال في المتحيز وهو العرض انما يرد عليه
صفات الله تعالى فان قيل يدخل في المقابل لما قلت فلم يكن جميع المقابل
لها محالا عندهم **قوله** ثم المتكلمون احالوا المحدث الخ واستدلوا
عليه بانه اخص صفات الباري تعالى فانه اذا سئل عنه اجيب عنه بانه موجود
ليس بمتحيز ولا حال فيه واجيب عن ذلك بوجهين الاول منع كونه اخص
صفات الباري تعالى بل اخص صفاته الوجوب وكونه مبدا الكل والقدم
اذ لا يشاركه غيره فيها والثاني انه لا يخرج عن مصادرة لان اثباته يتوقف
على اثبات ان لا يوجد ما ليس متحيزا ولا حالا فيه غيره فاثبات المدعى به
دور ومنهم من قال لا دليل عندنا على وجود موجود ليس بمتحيز ولا حال
في المتحيز واكتفى بذلك من غير ان يدعي استحالة وجوده **قوله** الاول
ان الوجود جزء لوجودي المتصور بديهة ان اراد المستدل ان الوجود
جزء لهذا المركب الاضافي المتصور بديهة لا يتوجه عليه ما ذكر من منع
كونه جزءا له ولا منع كونه تصور وجودي بالحقيقة لظهور ان هذا التصور
اي تصور وجودي انما يحصل بذاته لا بامر صادق عليه وانما لم يحمل الشارح

كلام

كلامه عليه لان كلام الامام في المباحث المشرقية في تعريف هذا الوجه صريح في
انه اراد بوجودي هو الوجود الخاص الذي به صار موجودا حيث قال
علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء
سابق على العلم بالكل والسابق على غير مكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان
قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا لو سلم فلا يقدح لانا ما لم نعرف وجود
الدليل لا يمكننا ان نستدل على وجود المدلول هذا كلامه ويعلم منه انه
اراد وجوده الخاص الذي به صار موجودا ويرد عليه ما ذكر من الاعتراض
الا منع كونه متصورا بالحقيقة فانه لا خفاء في ان كل واحد يتصور وجوده
الخاص بنفسه لا بامر صادق عليه والمقول بالتشكيك خارج عن
حقيقة الافراد هذا امر مقرر عندهم وان نوقش فيما استدلوا به عليه
ولا يلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه الا اذا كان لازما
بينا له بمعنى الاخص وكون الوجود المطلق كذلك بالنسبة الى وجوده الخاص
ممنوع اي التصديق البديهي بان الشيء اما فرد ما ذكر بذلك
لان الاول اعني النفي والاثبات اعم من الوجود والعدم لان الاثبات
يتناول ما هو الرابط وما هو محمول وكذلك النفي يتناول سلب الرابط
والمحمول والمقصود ما هو المحمول اعني وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه
وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية الخ لا اخفاء في
ان ذكر هذه الامور في هذا الاستدلال مستدرك بل لا دخل لغير الوجود
فالانسب الاكتفاء به ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه حمل
السائل الاول التصديق الذي ادعى بداهته على التصديق بالنسبة
التي فيه والمجيب عنه حمله على التصديق بداهة التصديق بالنسبة المذكورة

تقرره

سنبطله في باب النفس

علته
فغرر الاعتراض على ما حمل عليه المجيب وما التحقيق هو الاعتراض على الجواب
فلم يصح اثبات بداهة العلم قال قدس سره اجيب بان العلم بداهته حاصل
على سبيل الاجمال والدليل يفيد العلم على سبيل التفصيل انتهى كلامه
الوجه دمنه الظاهر ان يقال والعلم بالوجود منه لما ذكرنا اذ اعتراض على
الجواب بحيث ذكر في الجواب ان المراد ان بداهته بديهي اعترض عليه بانه
ما ذا تقول في التصديق ببداهته الى آخر ما ذكر فعلى هذا يكون الظاهر
ما ذكرنا لا يمكن ان يقال العلم بداهته مطلق لما قال قدس سره
العلم بان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه مجملا لا يتوقف على
العلم ببداهة كل جزء تفصيلا كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى نتيجة
انتهى كلامه ليس المراد ان النتيجة جزء من الكبرى كما ان تصور الوجود في
التصديق جزء منه وتصور العلم به جزء من التصديق الآخر ليكون باطلا
بل المراد بالتشبيه انه كما علم النتيجة مجملا في العلم بالكبرى يكون العلم بالوجود
او العلم به مجملا في التصديقين المذكورين فتأمل ولو لم يتوقف على العلم
ببداهة كل جزء تفصيلا بل اجمالا فقط افاد الدليل العلم به تفصيلا
كما اشار اليه قدس سره السابقة فسقط ما ذكر في المقاصد وهو قوله
فان قيل قد يعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة
التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق
ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي
وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من التصور لجواز
ان يعلم الدليل مطلقا من غير العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا كلامه
وانما قلنا سقط ذلك لان امكان ملاحظة الكل بدون الملاحظة التفصيلية

في الحاشية

للاجزاء ضروري سواء كان مركبا حقيقيا او اعتباريا وامكان الحكم الكلي
في كبرى الشكل الاول بدون الاحكام التفصيلية على جزئيات الموضوع مفصلة
ايضا ضروري فمنع ذلك مكابرة بل منع لما يعرفه جميع العقلاء وهو
وقوله ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من التصور ساقط لان مقدمات
الدليل لا بد ان يلاحظ قصدا وتفصيلا وان لم يكن ملاحظة الاحكام المنطوية
تحت تلك المقدمات واجبة فاذا جعل المدعى جزءا من الدليل يلزم المصادرة
لما ذكرنا واما ما نحن فيه فليس من هذا القبيل لان ذلك من الاحكام المنطوية
تحت مقدمة الدليل لا مقدمة على حدة لا يلزم المصادرة وايضا لقائل
ان يقول لا نسلم ان السابق لا يمكن دفعه بان هذا التصديق بديهي
بحيث لا يتوقف على الكسب اصلا لا في ذاته ولا في غيره بحيث يحصل لمن ليس
له من شأنه الكسب اصلا والسابق على مثل هذا البديهي اولى بان يكون
بديهيا قطعا لانا نتصور الوجود وقال قدس سره اي بالحقيقة
ليتم المقصود ومع يتوجه المنع انتهى كلامه اي لا نم ان تصور الوجود على الوجه
الحاصل هو التصور بحقيقته والا يلزم ان يكون الشيء جزء نفسه
فيه بحث لانه على تقدير ان يكون الجزء هو الموصوف مع الوصف لا يلزم
الا ان يصدق الوجود على جزئه ولا امتناع في ذلك لجواز ان يصدق
على جزء صدقا عرضيا انما الممتنع صدقه على جزء صدق الذاتي له لانه
على هذا يلزم ان يكون الشيء نفس جزئه او جزء جزئه فلا امتناع
تركب الشيء من الموصوف بنقيضه فيه بحث لانه منقوض بسائر المركبات
فان كل جزء منه موصوف بنقيضه كالسرير فان كل قطعة منه موصوف
بانها ليست بسرير مع تركب السرير منها وكالبيت فان كلا من الجدران

اعترف به
اي صاحب المقاصد معترف به

على ما هو ذاتي له

والسقف والقوهة موصوف بانه ليس مما يتركب البيت منه فالوجود
لو كان جزءا فهو معدوم البتة ولا يلزم منه الا ان يكون الوجود معدوما
وهو ليس بممتنع فان الحق عند الحكماء انه معقول ثمن لا محاذى به امر في ارم
الخارج وما ذكر من قوله والا يلزم ان يكون نقيض الشى جزءا له فيه ما اشار
اليه قدس سره حيث قال لا شك ان هذا السوال وارد على الشق الآخر
كما لا يخفى انتهى كلامه نعني به السوال المذكور في الشرح على الشق الاول من الترديد
من منع لزوم كون الوصف جزءا على تقدير كون الموصوف جزءا
ولا شى اعرف من الوجود وقيل فيه مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور
الوجود كيف يسلم انه لا اعرف من الوجود وان كان شى اعرف
من الوجود فالرسم لا يعرف كنه حقيقته قيل لا نم امتناع كون الرسم معرفا
للكنه غايته انه لا يستلزمه فيجوز ان ينتقل الذهن من خاصة الشى الى كنهه
فليكن الوجود كذلك وعلى الوجه الذي قرر اندفع الاعتراض
بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشى بداهته قال قدس سره لجواز ان يكون
ممتنع التصور فلا يوصف بالكسب ولا بالبداهة وانما اندفع بما ذكر من ان
الوجود متصور انتهى كلامه واعتبر الناطق بالنسبة الى الانسان
قال قدس سره لا استحالة في كون الكل عارضا للجزء بمعنى انه خارج عنه
محمول عليه كما ذكره في الشارح غاية ما في الباب انه يلزم ان لا يكون الخارج
بتمامه خارجا ولا امتناع فيه فان المركب من الداخل والخارج خارج و مثل
اما كون الكل عارضا للجزء وحالا فيه فالظاهر استحالته كما في السواد القائم بمعنى انه قايم به
بمحله نعم الكلام في ان نسبة الوجود الى الماهيات كنسبة الاعراض الى
محالها لان الوجود قايم بمحله لا يحمل عليه فلا يقال زيد وجود مثلا بل موجود

كالسال

كما لا يقال زيد بياض بل ابيض فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود
ولا يعلم الوجود بشى كالضوء بالنسبة الى المبصرات فان غير الضوء انما يبصر
بالضوء واما الضوء فانما يبصر بنفسه ومن راجع وجدانه وجد نفسه انه كل ما علم اي
لم يعلم الا متصورا ايجعلد بنوع صورة ومتحققا بنوع وان حكم عليه بسلب اي
التحقق مطلقا فان ذلك الحكم ايضا على المتحقق في الجملة لكن لا باعتبار تحقق
انه متحقق بل باعتبار عدم التحقق غايته ان ذلك الاعتبار بحسب فرض
العقل فقط لا بحسب نفس الامر ولقايل ان يقول لا يلزم من ذلك الا
كون الوجود اعرف من كل شى في الجملة اما ان ذلك كنهه فلا والكلام فيه
يلزم من التردد في الخصوصيات اي انواع الموجودات واشخاصها موجود
بان لا يعلم ان ذلك المختص به هل يكون من ذلك النوع ام لا وهل هو
ذلك الشخص ام لا سواء كان ذاتيا للخصوصيات بان يكون
تمام ماهيتها او فصلا لها او عرضيا لما كان المدعى كون الوجود مشتركا معنى
كان نقيض المدعى ان لا يكون مشتركا معنى بان لا يكون لمعنى كلي او كلي
مشترك لا محالة وان كان بحسب المفهوم فقط والذاتي والماهية والفصل
وكذا العرضي كليات اذ اخذ في مفهوماتها كونها محمولات فلا يقال ان تناول
سكذا سواء كان نفس كل من الخصوصيات او جزءا لها او خاصة لها
فان انتفاء الشى يستلزم انتفاء ذاتياته الا خفاء في ان انتفاء الشى
في نفس الامر يستلزم انتفاء ما يختص به من حيث هو كذلك اي التصديق
بثبوته له ضرورة ان العلم بالثاني يستلزم العلم بالاول ولا كلام فيه
ايضا واما انتفاؤه من حيث الخصوص عن الذهن بمعنى انتفاء العلم بخصوص
شى فهو يستلزم انتفاء العلم بما يختص به من حيث الخصوص ايضا وهو

ولا كلام فيه وكذا انتفاء الشى عن الذهن بمعنى انتفاء العلم مطلقا يستلزم انتفاء العلم بالخصوص

المقصود فتم ما ذكره فتامل فيجب اشتراكه بين الجميع قبل ان ينفي بذان
الوجهان بالماهية والتشخص فانا نجزم في ذلك السبب بالماهية والتشخص
والتردد في خصوصيات الماهيات والتشخصات فيلزم اشتراك كل منهما
مع ان الماهيات متخالفة قطعا وكذا التشخصات لانها مميزة فلا يكون
مشتركا وكذا التقسيم كل منهما الى الجميع مع انها متخالفة قلت مفهوما هما مشتركان
وان تخالفت افرادهما كما نقول في مفهوم الوجود فانه مشترك بين افراده
المتخالفة بذواتها السلب مفهوم واحد اما قيل كون مفهوم السلب
واحدا مستدرك في هذا الاستدلال بل يكفي ان يقال لو كان مفهوم الوجود
متعددا لبطل الحصر العقلي الى اخر الاستدلال فالجواب منع ذلك ايضا
مستدرك لا محالة وانا اقول لا استدراك بل هو ممنوع فلا بد ان يكون
مفهوم مقابله الذي هو الوجود واحدا مشتركا بين الموجودات والا لم يكن
مقابلا لمفهوم السلب وهذا هو المراد بقوله والا لبطل الحصر العقلي قوله
يكفي ان يقال لو لم يكن الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي ان اراد انه يبطل
الحصر العقلي بين وجود واحد من الوجودات الخاصة وبين مطلق السلب
الذي هو واحد فلا يجديه نفعا بل هو مقصودنا ولم يلزم الاستدراك
وان اراد انه يبطل الحصر بينه وبين سلبه الخاص فممنوع فليتامل وسياتي
الكلام فيه ويمنع بانا لا نسلم ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب
له سلب يقابله ح يكون الترديد في كل شيء من وجوده الخاص ومن سلب
ذلك الوجود عنه والعقل جازم بصحته لا بين ذلك الوجود وسلب كل وجود
عنه فان قيل اذا كان كل من الايجاب والسلب متعددا وليس شيء منهما
مفهوما واحدا يندرج تحته ذلك المتعدد فاذا قيل الشيء اما موجود او

فيلزم الاشتراك بين الجميع ح

ذلك هو مبنى هذا الاستدلال لان حاصله ان مفهوم السلب مقابل لمفهوم الوجود وهو امر واحد مشترك بين السلوب

معدوم

او معدوم ينبغي ان لا يجزم العقل بالحصر الا اذا دل دليل على ان المراد بالمعدوم
هو المقابل للموجود الذي ذكره اما مع احتمال ان يراد به غيره فلا يجزم
به مطلقا قلت نفس الترديد قرينة على ارادة ذلك فلذلك يجزم العقل
بلا توقف على شيء اخر ولا يبعد ان يقال على تقدير عدم اشتراك الوجود
ايضا بناء على ان الترديد يدل على ان السلب المقابل للايجاب في الترديد
ما هو سلب لذلك الوجود لا مطلق السلب ولا سلب لوجود اخر فاندفع
بذلك ايضا الجواب الذي ذكره الشارح بقوله اجيب بان كل ايجاب
ان كان له سلب يقابله الا انه لا يدفع ما ذكره السيد قدس سره حيث قال
القائل باشتراك الوجود لفظا منع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب
معنى بل هي متشاركة عنده في لفظ السلب ايضا هذا كلامه
فقد اخطا قال قدس سره لا خطا ههنا اذ لا واسطة بين النقيضين قطعا
فالشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا به والعقل
جازم بالانحصار نظرا الى التقسيم نفسه وتوهم الشارح انه نشا من جهة
اللفظ انتهى كلامه فان كان زايدا متفرع على اشتراكه فانه على
تقدير الاشتراك بين الجميع امتنع ان يكون نفس الجميع او ذاتيا للجميع ضرورة
تخالف الماهيات وضرورة ان الجميع لا يكون مشتركا في ذاتي واحد لوجود
البسايط قد يقال من قال ان الوجود ليس زايدا اراد به الوجودات
الخاصة لا المفهوم العام ولا يلزم الا كون الماهيات مطلقا مندرجة
تحت مفهوم عام صادق عليها صدقا عرضيا ولا محذور فيه
لانه اذا تصور الشيء بحث اثبات ذاته له قال قدس سره يعني تصور الشيء
بحقيقته فالكلام انما يتم في الحقايق المتصورة بالكنه انتهى كلامه

ان يكون السلب مفهوما واحدا مشتركا بين السلوب المقابلة للوجودات لابطل الحصر على تقدير ح

في م

لكن تصور الشي بغير ذلك قال قدس سره وبعبارة اوضح لايلزم من
تصور الشي ووجوده في الذهن تصور ذلك التصور والوجود لا بالكنه
ولا بوجه ما فيجوز ان يشك في نسبة الوجود الذهني مع كونه موجودا فيه
لعدم الاطلاع على حقيقة تلك الحالة الثابتة له في الذهن وانما وجود
لذلك الشي فيها انتهى كلامه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك يعني
لو كان الوجود مقولا على افراده بالتواطؤ لا يجوز ان يكون في البعض زايدا
دون الباقي بل يجب ان يكون في الكل على نهج واحد والجواب ان كون
المفهوم مقولا بالتواطؤ على افراده لا يستلزم كون تلك الافراد متساوية
في الحقيقة لجواز ان يكون متخالفة في الحقيقة وتقال عليها مفهوم واحد عارض
لها غاية الامر انه يلزم ان يكون حصوله في تلك الافراد على السوية ولا تحد
في ذلك وتلك فيما نحن فيه اى الوجودات الخاصة لا يكون زائدة على الماهية
في الجميع بل في البعض دون الباقي فمن اراد بالاستواء تساوي حصوله
في الماهيات ولا يلزم الحمل عليها فح يستحيل ان يختلف بالعينية والجزئية
والعارضية بل يجب ان يكون على نهج واحد وقد ثبت العارضية في البعض
فيكون الباقي ايضا كذلك ويرد عليه انه ان اراد بالتساوي في الحصول
في الماهيات ان يختلف بالكمال والنقصان فينا بان يكون في البعض
اقدم او اشد او اولى كما هو الظاهر فهذا لا ينافي الاختلاف بالعينية
والجزئية والعارضية وان اراد به عدم الاختلاف بالعينية والجزئية
والعارضية لا يخفى خلافه في التشكيك هو اداء معناه المصطلح عليه
وهو التفاوت بالكمال والنقصان باحد الوجوه المذكورة انفا و
ان اراد بالتشكيك ما عدا هذا القسم فنقول على تقدير التشكيك يلزم كونه

الدم

بالتواطؤ

لانه

زايدا ظاهر البطلان لان معنى الكلام ح انه على تقدير ان لا يختلف الوجود
في حصوله في الماهيات بالعينية والجزئية والعارضية لما ثبت عارضيته
في البعض يكون في الكل زايدا وهذا تناقض صريح وعلى تقدير
التشكيك يلزم كونه زايدا قال قدس سره ان اراد كونه زايدا في الكل
فلزومه ممنوع وان اراد في البعض فعلى تقدير لزومه لا يكون مطابقا
للدعوى الكلية انتهى كلامه اشار بهذا الى ان التشكيك لا يقتضي الا انه
لا يكون عينا في الكل ولا ذاتيا وجزءا في الكل بناء على ان الماهية وجزءها
لا يختلف في افرادها واما وجوب كونه زايدا في الكل فلا لجواز ان يكون
عينا في البعض وجزءا في البعض وثانيا حيث قال فعلى تقدير لزومه
الى اخره في الدليل المذكور على ما اشار اليه حيث قال الكلام انما يتم في الحقايق
المتصورة بالكنه ووقوعه بل جوازه في حيز المنع والى منع كون التشكيك
منافيا للذاتية في الكل بمعنى عدم الخروج لان الاقوى ما ذكروا في بيان ان
الماهية والذاتي اذا اختلف في الجزئيات لم يكن واحدا وانت خبير بانه
منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان في نفس
الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية فان
اختلاف كمالات الماهيات اذا كانت الماهية من الاعراض والامور
الاعتبارية جاز ان يستند الى محالها المختلفة الحقايق فيكون الماهية
ح مشككا وكذا اختلاف كمالات الجنس جاز ان يستند الى الفصول المختلفة
الحقايق فيكون الجنس مشككا كان عندهم اختلاف كمالات العارض
مستندا الى معروضاتها المختلفة الحقايق الحقايق الممكنة قابلة
للوجود والعدم اى على السوية بمعنى ان نسبة الماهيات الممكنة الى

فلكا
وعلى تقدير ان لايكون كذلك اى يختلف
بالعينية والجزئية يلزم ان يكون في
الكل زائدا

وزائدا في البعض

الوجود كنسبتها الى سلبه عنها فان حصول الوجود لها كحصول العدم لها
نظرا الى ذواتها ونسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه
بالضرورة وكذلك نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلبه فى الحكم الجزء عنه
ووجود انها ليست بقابلة للوجود والعدم اى على السوية بمعنى
ان نسبة الوجود الى نفسه كنسبته الى سلبه فانه اذا اعتبر بين الوجود ونفسه
تغاير اعتباري يكون ثابتا له فى نفس الامر ولا يصح سلبه عنه لا بمعنى
انه لا يتصور ان يقال انه معدوم ليتوجه عليه المنع فان قيل لا نم عدم التساوي
فى نسبة الشيء الى نفسه والى سلبه فى الماهيات الممكنة فان كون الانسان
انسانا فى الخارج يحتاج الى غيره كما ان سلبه عنه فيه يحتاج الى غيره والا يكون
واجبا فى الاول ممتنعا فى الثانى قلت كون الانسان انسانا مفهوم
مغاير لمفهوم الانسان وهو المسمى بالوجود لان مفهومه كون الماهية
فى الماهية الا انه زيد بما ذكرته فيه وهو قولك تلك الماهية وكذلك
سلب كون الماهية تلك الماهية سلب مفهوم مغاير للماهية عن الماهية
وهو المسمى بالعدم الذى هو سلب الوجود فهذا التساوى فى نسبة الماهية
الى الوجود والعدم لا فى نسبتها الى نفسها والى سلبها ورفعها عنها لان
نسبة الشيء الى نفسه لو لم يعتبر تغاير اعتبارى بين الشيء ونفسه لا يتصور
اثبات منافكه ولا سلب بمعنى سلب شيء عن شيء لا بمعنى سلب ورفعه عن
نفس الامر لعدم الاثنينية ولا بد فى كل منهما من التغاير بوجه واتحاد بوجه
والاثبات وان اعتبر تغاير اعتبارى بينهما فالنسبة بينهما ثبوتها لنفسها
ولا يصح السلب بمعنى سلب الشيء عن شيء فان قيل الشيء اذا لم يكن موجودا
فى الخارج لم يكن هو هو فيه قلت مآله فى الحقيقة الى سلب الوجود فاذا قلت

نسبته — ليس م — الامر — فى الخارج — لانه زيد — تساوى م — شيء م

الانسان

الانسان ليس بانسان فى الخارج كان صادقا لحصول ان الانسان ليس بموجود
فى الخارج واذا قلت الانسان ليس بانسان اصلا فهو باطل قطعا
الوجود مشترك من حيث المعنى فان قيل المشترك من حيث المعنى هو مفهوم
الوجود والكلام فى الوجودات الخاصة ولا معنى لكون الوجودات مشتركة
قلت معنى كلامه ان الماهيات متخالفة الماهية والوجودات مشتركة اى
ليست كذلك فمعنى كون الوجود مشتركا ان تلك الوجودات مشتركة فى ماهية
هى مفهوم الوجود وح لا يرد عليه الا ما سيأتى فى الحاشية الاخرى
والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات قد يقال لم يلزم مما
سبق الا كون الوجودات الخاصة مشتركة فى مفهوم الوجود واما اتحادها
فى الحقيقة فلا وح لا نم بطلان تخالف الوجودات الخاصة لكن ان كان اعم
من الذاتيات المشتركة فيه بحث بل يلزم ان يكون ذاتيا مشتركا بين الكل
بحيث لا يكون ذاتى اعم منه كما يدل عليه قولنا ولا ذاتى اعم منه اما انه
لا ذاتى لها مساو له فلا ويتم مقصوده بان لا يكون لها ذاتى اعم منه
من غير احتياج الى ان يكون هو اعم الجميع وحده والظاهر انه اراد ذلك
بدليل وليه لكن عبارته لا يدل عليه بظاهره فيكون جنسا
الا ان يراد بالجنس الجزء المشترك سواء كان محمولا او هو تمام المشترك وان لا يكون
محمولا وكذا اراد بالفصل الجزء المميز سواء كان محمولا اولا اذ بذلك
يتم مقصوده كما اشار اليه قدس سره فتامل لا نم لزوم كونه جنسا وانما
يلزم ان لو كان محمولا بالمواطاة وهذا المنع لا يجدى بطلان فان
مجرد كونه جزءا مشتركا كاف انتهى كلامه اراد بالجزء المشترك جزءا هو اعم
من الماهية بحسب الصدق او الوجود بفصول موجودة والا

معنى — الاعم بحسب الصدق بان يكون م — ذكره م

لا يقال انه اراد ذلك بدليل وبيله لانا نقول
عبارته لا يدل عليه بظاهره مع انه يرد عليه ان
الدليل عين المدعى ولا يبعد ان يقال ان كلامه
هذا مبنى على الامتناع تركب الماهية من امرين متساويين
او امور متساوية والا فيمكن ان يراد بالاعم
الاعم الجزء الاعم سواء كان اعم بحسب الصدق
او بحسب الوجود

[illegible]

لتقوم الموجود بالمعدوم فيه بحث وهو ان الوجود الخارجي على تقدير
ان يكون جزءا من الموجودات الخارجية كلها لا يلزم ان يكون من
اجزائها الخارجية لجواز ان يكون من اجزائها الذهنية كالفصول والاجناس فانها
من الاجزاء الذهنية دون الخارجية قطعا فانها ليست متمايزة في الوجود الخارجي
ولا يلزم من كون الاجزاء الذهنية للماهية الموجودة في الخارج معدومة في الخارج
تقوم الموجود في الخارج بالمعدوم في الخارج اذ ليس تقومه به في الخارج بل في الذهن
فلو كان من الاجزاء الخارجية لها ومع ذلك لا يكون موجودا فيه يلزم ما ذكر
وليس فليس والجواب ان المراد بالفصول الموجودة الامور الموجودة بان لا يكون
السلب داخلا في مفهومه فلو كان الفصول عدمية والحال انها متحدة مع الماهية
في الوجود الخارجي يلزم وجود الامور العدمية في الخارج وهذا هو المراد بتقوم
الموجود بالمعدوم لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات الا قال قدس سره
ان اراد امتناع تحققها خارجا فانما يلزم ذلك لو كان الاجناس والفصول
اجزاء خارجية وان اراد امتناع تحققها ذهنا فنلتزم اولا دليل على امكان
تعقل الماهيات بالكنه واما بالنسبة الى العلم المحيط فانما يتم لو كان بين الاجزاء
ترتب حقيقي والا امتنع احاطة الغير المتناهي مطلقا فتامل انتهى كلامه قوله
واما بالنسبة الى العلم المحيط فانما يتم الا يعني امتناع تحقق الماهية التي لا تتناهى
اجزاؤها في علم الله او في العقول العالية اعني العقول المجردة انما يتم لو كان
بين تلك الاجزاء ترتب حقيقي فانه حينئذ يمتنع تحققها في علمه تعالى على تقدير ان يكون
علمه تعالى بالاشياء بحضور صورها فيه اما على تقدير ان يكون حضوريا فباعتبار
يحصل صورها في القوى العالية وهي العقول المجردة لاستحالة تحقق امور مرتبة
غير متناهية معا وهو تسلسل محال اتفاقا واما اذا لم يكن بينها ترتب حقيقي

غير

مجهولا

فتحققها في العلم المحيط وفي العقول المجردة جائز وهذا معنى قوله والا لامتنع احاطة
بغير المتناهي مطلقا اي وان لم يكن تمامية امتناع تحققها على التقدير ترتبها
يلزم امتناع احاطة بغير المتناهي مطلقا وليس كذلك واعلم ان الاتم الا اذا
ثبت ان علمه تعالى وعلم سائر المجردات حصولية اما لو كان حضوريا فلا وهو
غير معلوم وقد اشعر قدس سره بانه ليس بين تلك الاجزاء ترتب حقيقي وان اعتبر
فيها ذلك بان جعل لكل جزء جزءا اخر الى نهاية تكون بينها ترتب لكنه ليس ترتبا
حقيقيا بل اعتباريا بيانه ان غاية ما لزم من ذلك التقدير هو الوجود امورا
غير متناهية الى ما هو غير الوجود فهو بالحقيقة تالف شيء من كثرة هو اجزاؤه ابتداء
لا ان لاجزاء او لجزئه جزء الى غير النهاية بحيث يحصل من كل منها ماهية حقيقية
بل هو مجرد اعتبار فالوجه في بيان بطلان الثاني ان يقال المركب وان كان
اجزاؤه غير متناهية لا بد ان يوجد فيه البسيط لانه مبدؤه فان العدد
وان كانت غير متناهية يوجد فيه الواحد لانه مبدؤه واذا انتهى الى
البسيط فلا بد انه جزء هو معدوم فيتقوم بالمعدوم او لها وجود زائد عليه
هذا خلف وايضا يلزم ان يكون الشيء موجودا مرارا غير متناهية فيكون
تحصيلا للحاصل مرارا غير متناهية لان معنى الموجود ان يكون الوجود
جزءا له ولا شك ان جزء الجزء جزء فيلزم ما ذكر او جزءا في البعض اذا
لم يكن الوجود زائدا في الجميع فتصور ست صور ان يكون عينا في الكل وان يكون
جزءا في الكل وهما ما وقع التعرض لابطاله وان يكون عينا في البعض وجزءا
في البعض وزائدا في الباقي ولم يقع التعرض لابطال هذه الاربع فلا تم
الكلام بمجرد ما ذكر وعبارة الشرح لا تتناول الصور الاربع لانه ان حمل
كلامه على معناه الظاهر وهو ان يكون لاحد الامرين فلا تتناول الا صورتين

وان يكون عينا في البعض وجزءا في الباقي وان يكون جزءا في البعض
او زائدا في الباقي او زائدا في الباقي مع
وزائدا في الباقي

منها وسها الزيادة في البعض مع العنفة في الباقي والزيادة في البعض مع
الجزئية في الباقي وان حملت على مطلق التساوي بطريق الاستعارة كما في
صيغة الامر للاباحة لا تنافي الا تثلث صور منها وهي خارجة منها ما يكون
عنها في البعض جزءا في الباقي   لانه ان اقتضى العروض لما قال قدس سره
فقيل لا يقتضي شيئا من ذلك ولا ينافيه وقال ايضا في قوله اذا كان مشككا (سره)
يكون زائدا في الجميع قد عرفت ما فيه هذا الكلام وهو اشارة الى ما ذكره سابقا
ان المشكك لو سلم لزوم كونه زائدا في الجملة فلا نسلم لزوم كونه زائدا في
الجميع   فان قيل لا نم وجوب الاستواء ادعى امتناع الاختلاف في العروض
والعين والدخول واستدل عليه بانه ان اقتضى الخ فقال قدس سره ما نفا استدلالا
فقيل لا يقتضي شيئا من ذلك ولا ينافيه انتهى كلامه ومنع المدعي بعد الاستدلال عليه (عليه)
غير موجه بل يجب التعرض للدليل بالمناقضة او النقض او المعارضة ولا يصح
رجوع منعنا الى الدليل كما لا يخفى فينبغي ان يصرف عن ظاهره ويحمل على المعارضة
فيقال ان دل دليلك على الاستواء فعندنا ما ينافيه وهو انه ليس من المفهومات
المتواطية ليمكن ذلك فيه بل هو مشكك والمشكك جاز ان لا يكون مساويا في افراده
الجنس انما يكون عرضا عاما لما قال قدس سره ما ذكروه من الدليل على
ان الجنس بالقياس الى الفصل عرض عام في الجميع فلا يجوز تخصيصه انتهى كلامه فان (اي نوع الوجود)
الجنس لو عمه استحال ان يكون نفس الفصل لخصوصه ولذا استحال ان يكون
جزءه والا لزم التكرار في جزء الماهية فيكون خارجا عنه محمولا عليه بناءا
على ان الجنس والفصل من الاجزاء المحمولة وكذا الكلام في الاجزاء الغير المحمولة
فان الجزء المشترك يمتنع ان يكون نفس الجزء المختص وكذا يمتنع ان يكون جزءا منه
والا لزم التكرار فيكون خارجا عنه   وبهذا يندفع ما اي ما ذكرناه من

اي اختلاف الوجود في العروض والدخول في العين غير متصور كما في فالم تصور
الاختلاف فيه وكان جنسا للماهيات لم يتصور كونه عرضا عاما للفصول اذ يرد (وهو)
عليه ما ذكرنا اشار اليه قال قدس سره لم يتم هذا ايضا   ولا امتناع
قيام الوجود بها قال قدس سره فان قيل قيام الوجود اما حال كونها معدومة (بها)
فيلزم اجتماع النقيضين واما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل قلنا
حال كونها موجودة بذلك الوجود فلا محذور فيه وان ردد في ان قيامه
بها اما بشرط العدم او بشرط الوجود فالجواب انه قام بها من حيث هي هي (بشرط الوجود او)
لا بشرط شيء انتهى كلامه قوله لانا نقول الماهية من حيث هي هي الخ يمكن ان يجاب (معها)
عنه بالنقض بان يقال قيامه بها كقيام البياض مثلا بالجسم فانه ان قام به
حال كونه ابيض لزم قيام البياض بما هو ابيض وهو تحصيل الحاصل وان
قام به حال كونه غير ابيض لزم ان يتقوم بالمتصف بنقيضه وهو ح والجواب
المذكور في الكتاب هو الحل   واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في
التعقل لما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموجودة
او المعدومة لما كان امتياز الوجود عن الماهية في الذهن فقط دون
الخارج لانه لو كان ممتازا عنها في الخارج لزم ان يكون للماهية قبل قيام
الوجود بها كون ووجود في الخارج وهو ح فالماهية متصفة بالوجود في
حد ذاتها لا انضماما فلا يحيث منتزع عن الوجود في الخارج بل في الذهن فان
العقل يمكن من ان يلاحظ الماهية من حيث هي ويقطع النظر عن جميع ما يقارنها
ويتصف هي به فان الماهية ح وان كانت موجودة في العقل لكن العقل
لا يلاحظ الانضمام ح يلاحظ اتصافها بالوجود   اما اذا لاحظها في
الخارج او في الذهن لم يتمكن ان يلاحظ اتصافها بالوجود الخارجي او

قضية

الذهني واذا لم يلاحظ شيا في الخارج لم يمكن ان يلاحظ وصف اتصافه بشي فيه
فقولنا زيد موجود في الخارج ليس قضية خارجية بل ذهنية لان القضية الخارجية
ما يكون صدقها اي تحققها موقوفا على وجود موضوعها في الخارج والقضية
المذكورة ليست كذلك لان تحققها عين كون موضوعها موجودا بخلاف مثل
زيد اسود وزيد اعمى في الخارج فان تحقق الاول يتوقف على وجود موضوعها
وبعده المحمول معا في الخارج وتحقق الثاني يتوقف على وجود الموضوع فيه
في الخارج فقط لان الخارج في القضية الخارجية ظرف لاتصاف الموضوع
بالمحمول فيتوقف صدقها على وجود الموضوع فيه لان ما ليس في الخارج كيف
يتصف في الخارج بشي ولا فرق في ذلك بين كون الوصف وجوديا كالسواد
او عدميا كالعمى فان كلا منهما يقتضي وجود الموضوع لاستحالة اتصاف الشي
بوصف وجودي او عدمي بدون وجود المتصف سواء كان الاتصاف
ان كان ذهنيا فذهني وان كان خارجيا فخارجي وذلك مما يحكم به بديهة
العقل قال قدس سره ومن هنا ظهر وجه التوفيق بين القول بان الوجود
عين الماهية وبين القول بخلافه فان الاول اريد به انه عين الماهية في
الخارج والثاني اريد به انه زائد في العقل انتهى كلامه   هو الوجود المقيد
بقيد التجرد ولم يرد به انه هو هذا المفهوم المتعدد بل اريد به انه موصوف بوصف
التجرد واما الوجود في الممكنات فهو من الاوصاف ولما كانت الماهيات
غير مجعولة بجعل جاعل في كونها تلك الماهيات لم يكن الواجب اي ذلك العين وجود
الذي هو الواجب في كون ذلك العين مفتقرا الى جعل جاعل وكذلك الوجود
في الممكنات لا يفتقر في كونها اوصافا الى جعل جاعل وان كان اتصاف
الماهيات بها محتاجا الى جاعل فلا يحتاج وجود الواجب في تجرده الى علة

اي لا يكون عارضا وصفه حتى يحتاج الى علة في الاتصاف ١٢

فسقط

حتى

فسقط هذا الاستدلال بالمرة   لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا فان قيل
لا يلزم من ذلك ان يكون الواجب ممكن الوجود بل لزم منه ان يكون تجرده ممكنا
ممكنا قلت المراد ذلك ولا خفاء في استحالة كون وصف التجرد ممكن الانفكاك
عنه فانه لو انفك عنه يكون عارضا للذات وهو محال لانه حين التجرد
ذات عرض له التجرد اي التجرد وحين العروض وصف لغيره عارض له ومن المحال
صيرورة الذات وصفا   كان اولى انما كان اولى لان بيان لزوم
الامر المحال للشي باستحالة نقيضه ليس كما ينبغي بل اللائق الترديد وابطال كل
كما في الاولى   المفتقر الى العلة الا تجرد الذي هو العروض فان الوصف
من حيث هو وصف مفتقر الى الموصوف سواء كان وجوديا او عدميا و
اتصاف الموصوف به مفتقر الى علة هي اما الذات او غيره واما الوجود على
تقدير تجرده فهو عين من الاعيان فمعنى تجرده انه ليس وصفا يحتاج الى
موصوف بل هو عين والعين من حيث هو عين لا يحتاج الى علة لان كون العين
عين ذلك العين لا يكون مجعولا بجعل جاعل ولا يعقل كونه وصفا ليحتاج الا الاتصاف
الى علة واما الوصف فهو وان لم يفتقر الى علة في كونه ذلك الوصف لما مر لكن
يفتقر في جعله وصفا لشي هو اتصاف ذلك الشي به وعلى هذا لا يرد عليه جواب
العلة لان حاصله انه لا يحتاج الى علة لانه يحتاج الى عدم الموجب للعروض
وجوابه مبني على الثاني وهو ظاهر تقرير السوال المذكور في الكتاب اما على
تقريرنا فلا   فيه الوجود ليس طبيعة نوعية الخ هذا الكلام للحكماء استدلوا على
جواز تجرد وجود الواجب بانه ليس طبيعة نوعية لانه مشكك وعندهم ان
المشكك لا يكون ذاتيا لماهية لا تماما ولا جزءا فيجوز اختلاف لوازمه فيجوز
تجرد الواجب وبينوا امتناع كون المشكك ذاتيا لماهية بانه لا يشتمل عليها و

باستحالة الافراد لان تعين احد الافراد يعين خصوص خصص وبدون الاول لا يعقل ١٢

واستدلوا

الفعل سوى السند

قد بيناه
بأنه
عنهما
منعا اورده

قدمناه فيرد عليهم منع كونه مشككا ومنع كون التشكيك منافيا عن المساواة
في تمام الماهية ويمكن ان يعارض بما قالوا بانه طبيعة نوعية والالزم اما التركيب
في الواجب او المباينة الكلية بين الوجودين وان امكن الجواب عنهما كما سياتي فذكر
المنع مع ما اورد عليهم بعد ما ذكر الاستدلال على مدعى المتكلمين مع ذكر ما هو منع
الملازمة فاشكل توجيه الكلام على قانون المناظرة كما ذكر قدس سره حيث
قال الظاهر ان هذا السؤال منع لبطلان التالي مع السند كما ان السؤال السابق
منع للملازمة وعلى هذا فيكون قول الشارح ان سلم اشارة الى منع السند وذلك
غير مقبول اصلا سواء كان مساويا او اخص بخلاف الاستدلال على بطلانه فانه
مقبول في القسم الاول واما قوله فلا يمنع المساواة فهو جواب عن المنع كانه
قيل الوجود اما متواطئ متحد في الجميع وسقط المنع واما مشكك فتحد حقيقته في
الكل ايضا والالزم احد المحذورين وان شئت توجيه كلامه فاجعل قوله قيل
الوجود مشكك اشارة الى جواز معارضة دالة على جواز تجرد الوجود في الواجب
واجعل قوله وان سلم منافيا بعض مقدماتها وقوله فلا يمنع معارضة لها
بعد التنزل عن المنع انتهى كلامه قد يقال اذا جعل قوله الوجود مشكك معارضة
دالة على جواز تجرد الواجب وجعل قوله فلا يمنع معارضة لها كان معارضة
المعارضة وهي غير نافعة لانه اذا استدل على مطلب بادلة كثيرة والخصم استدل
على نقيضه بدليل واحد سقط جميع تلك الادلة بذلك الدليل ولا يثبت شئ
من الطرفين الا اذا قدح في ما استدل به على شئ منها بالمناقضة او النقض
نعم هذه المعارضة نافعة على تقدير ان يستدل الحكيم على مذهبه بالدليل المذكور
فيعارض ذلك الدليل بهذا واما اذا جعل دليلهم معارضا لدليل المتكلمين
على مذهبهم يكون هذه المعارضة معارضة للمعارضة وهو على ما ترى

منه

التي هي

التي هي ملزومة الظاهر ان يقال معروضاته لان لزوم المقول بالتشكيك للافراد
غير ظاهر لجواز ان يكون مفارقا وفساد المباينة الكلية بين الوجودين
لله در لما تبين ان المباينة الكلية ثبت من الكلام السابق هي ان لا يكون بينهما اشتراك
في الذاتيات مطلقا لا في الكل ولا في البعض وذلك لا ينافي الاشتراك في
العرضي فلا يلزم من ثبوت الاشتراك الذي ثبت فساد المباينة الكلية بالمعنى
المذكور وان اراد بالمباينة الكلية ان لا يكون بينهما اشتراك اصلا لزم فساده
بما بين من اشتراك الوجود ولكن لا يلزم من الكلام السابق المباينة الكلية بهذا
المعنى واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة فلا يلزم تساويهما
في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما فانه لا يلزم المساواة في تمام الحقيقة من مجرد
عدم منع التشكيك للمساواة اذ لا يكفي في حصول الشئ مجرد ارتفاع الموانع
بل لا بد من وجود المقتضي وحصول الشرائط فلا يلزم ما ذكر من امتناع
تنافي اللوازم قال قدس سره بل المساواة واقع مع التشكيك والالزم
الاصح ما ذكره كما في بعض الحواشي ما ذكرتم انتهى كلامه لم يكن المعروضات الى قوله متجانسة باعتبار الوجود
والتجانس لما ذكر التماثل في الشرط وقيده باعتبار آخر غير الوجود وكان الاولى ذكر
فائدة القيد في التماثل ايضا فان تماثل الوجودات الخاصة ايضا يجب
ان يكون باعتبار امر آخر غير الوجود الذي هو عارض بل باعتبار امر مشترك
هو عين تلك الافراد كما ان تجانسها باعتبار آخر غير الوجود الذي هو عارض
بل بامر مشترك هو جزء المحمول عليها والا لكان السلب جزءا من مبدا
الممكنات وهو محال قال قدس سره لانه يلزم ان يكون مبدا الممكنات معدوما
لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم انتهى كلامه ويلزم ايضا انسداد
باب اثبات الصانع لانه لما جاز ان يكون مركبا من الموجود والمعدوم

تباين المعروضات الى قوله ... لان الاول الذي ... المباينة ... وهو ... جزءه فيكون ...

المجرد ... منه

تعال

الذى هو معدوم جاز ان يكون المعدوم الصرف مبدءا وموجدا ايضا لا
المعدوم الصرف لا يكون مساويا فى التاثير للمعدوم الذى لا يكون معدوما
صرفا كالمركب من الموجود والمعدوم لانا نقول لما جاز ان يكون المعدوم
الصرف جزءا من المؤثر جاز ان يكون نفس المؤثر لعدم الفرق فى ذلك
لان كل وجود مساو للواجب فى الوجود من حيث هو وجود والمراد بقوله من
حيث هو وجود من حيث الذات لا من حيث جهة الكون فى الاعيان لانه
لو اريد ذلك يرد عليه منع الملازمة المذكورة لانه لا يتعين للمبدائية
جهة الكون فى الاعيان وهو الوجود الخاص وهو ظاهر وهو محال قال قدس سره
لانسداد باب اثبات الصانع لجواز ان يكون المؤثر فى العالم وجود شئ من
الممكنات انتهى كلامه وايضا يلزم جواز ان يكون ممكن مبدءا لنفسه وعلة
لان وجود الواجب مبدء للجميع باعتبار ذاته فاذا كان وجودات الممكنات
مساوية لذات الواجب الذى هو ذات الوجود يلزم ذلك فان قيل انما
يلزم ذلك لو كان المبدء نفس الوجود مطلقا وليس كذلك بل المبدء هو
الوجود بشرط التجرد وليس ذلك الشرط ممكن الحصول لغيره من الوجودات
لما ذكرنا من ان ساير الوجودات اوصاف للماهيات والوجود المجرد عن
من الاعيان وامتنع صيرورة الوصف عينا ويرد عليه ايضا على تقدير تجرد
الوجود الوجود الممكن وصيرورة عينا انه لم يبق ذلك الوجود وذلك الممكن
وهو ظاهر قلت لا كلام فى ان ما ذكرت حق لكن كلامه مبنى على ان الوجودات
كلها متساوية فى الحقيقة وعلى هذا التقدير يكون ذلك الشرط ممكن الحصول
عنده معه وجواب المص على ذلك ذكره على وجه الالزام والجدل لان
وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة قال قدس سره ان اراد انه معلوم

علة

مبنى

مالكنه

بالكنه فلا نم وان اراد انه معلوم بوجه ما فالذات ايضا معلوم بوجه ما انتهى كلامه
لا شك ان الوجود المشترك معلوم بالذات لا باعتبار صادق عليه لان المحتاج
الى الغير ممكن كل وصف فهو ممكن نظرا الى نفسه فالوجود على تقدير ان لا يكون عينا
بل وصفا لغيره يكون ممكنا لاحتياجه الى الموصوف اما ذات الواجب فبالنظر الى
حصول الوجود له فهو ممكن ان كان ذلك لعلة غير ذاته وواجب ان كان لنفس ذاته
لكن يلزم تقدمه بالوجود على علته ويلزم التسلسل وما ذكر فى الجواب مخالف
لما حكم به بديهة العقل وما ذكره من يرد عليه ما ذكر فى الشرح مع انها غير مستندة
عليها بالوجود قال قدس سره والا لكان وجودها مغايرا للوجود الماهية
فلا يكون محمولة والكلام فيها انتهى كلامه والسبب فى ذلك انها اجزاء عقلية
لا اجزاء خارجية والا لكان لها تقدم عليها فى الخارج فلا علة لها بالنسبة
الى الماهية بحسب الخارج وكذا الكلام فى العلة القابلة فانها قابلة للوجود فى
العقل لا فى الخارج كما ذكره الشارح وبهذا يظهر ما فى هذا السند اذ الكلام فى
العلل الخارجية فان قيل اذا كان قبول الماهية للوجود انما هو فى العقل
لا فى الخارج كما فى الشرح فالعلة المفيدة للوجود لا يجب ان يكون موجودة فى
الخارج لان تاثير الفاعل انما فى الاتصاف فاذا كان الاتصاف ذهنيا لا يجب
ان يكون المفيد له خارجيا بل يكفى ان يكون ذهنيا قلت كونه علة للاتصاف
فى الذهن بالوجود الخارجى لا بد ان يكون موجودا خارجيا مما حكم به بديهة العقل
بخلاف المستفيد للوجود فانه لا يجب ان يكون موجودا خارجيا بل يستحيل ان يكون
كذلك والمتكلمون يسلمون ذلك فى المفيد للوجود لغيره بخلاف المفيد للوجود
لنفسه فانهم لا يسلمون حكم البديهة بل جوزوا ذلك وذهبوا اليه فى الواجب
جعل هذه المسئلة قال قدس سره اى اتصاف الشئ بالوجود وليس لاجل صفة قائمة به

اى فى انها غير مستندة عليها بالوجود

السند

فيها

سند

سوم

انتهى كلامه جعلها فرعا لكون وجود الواجب زائدا لا نظرا الا بملاحظة جعل الاتصاف
لاجل سبب مقارن مطلق فالانسب ان يجعل فرعا لكون السبب سببا مقارنا و
يكون فرعيتها بفرعية موضوعها اذ لا فرعية لنفس الحكم وهو ظاهر مثل الفصل
والخاصة فان قيل الكلام في الصفة والفصل ليس بصفة لان الصفة هي العارضة
للشيء الخارجة عنه فكيف التمثيل بها قلت اراد به الصفة النفسية لا نفس الفصل و
الخاصة ويدل عليه التمثيل فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا
هذا في الصفات التي لا تكون من الاعتبارات اما الصفات التي هي من
الامور الاعتبارية كالامكان مثلا فلا تتوقف على كون موصوفها موجودة
فان الامكان ثابت للممكن حالتي الوجود والعدم والا لم يكن الممكن ممكنا حالة
العدم واذا لم يكن ممكنا حالة العدم استحال وجوده اذ يلزم الانقلاب وهو ظ
وصرحوا بذلك ايضا لكن الوجود ليس من الامور التي يكون هو من الاعتبارات
لزم الدور هذا على تقدير ان يكون الوجود الذي وجد به قبل قيام
الصفة هو نفس الوجود الذي يحصل تلك الصفة اما اذا كان غيره بحيث لا يعود
اليه في شيء من المراتب فاللازم هو التسلسل ووجود مرات غير متناهية
فالاولى ان يجعل اللازم احد الامرين لا الاقتصار على لزوم الدور
ولا المباين الاولى تركه لما ذكر ان سببه لو كان مباينا يلزم ان يكون الواجب
ممكنا وايضا الكلام في ان السبب المقارن هل هو الذات او صفة من صفاته
فيكفي نفي كون ذلك السبب صفة من صفاته فلا وجه لنفي المباين لانه غير محتمل
غاية ما يمكن ان يذكر لتوجيهه ان لا يجعل الكلام مختصا بالسبب ويجعل عطفا على المقارن
قوله يكون سببه المقارن بحسب المعنى كانه قيل يكون السبب المقارن الذي هو
الذات المقارن الذي هو الصفة لا المباين ويكون نتيجة لهذا الفرع مع ما تقدمه

وهو بعيد جدا والشارح مكابر مقتضى عقله قدم كلام المتكلمين في ذلك
وبطلانه القابلية للوجود من حيث هي هي فاسد البطلان الا ذكر والعلة القابلة
سند المنع وجوب وجود العلة الموجدة لا تقتضي الدليل وجوب وجودها فان
الحكماء لا يستدلون على ذلك لكن تقض وليلزم بل ادعوا البديهة والمتكلمون
منعوا ذلك مستندا اما بالعلل القابلة وبالاثار المفتوحة (?) فلا يمكن منع ذلك بل ما
ذكر من السند لا يغني من الحق شيئا والا لانسد باب اثبات الصانع لانه
لما جاز ان يفيد الوجود ما هو غير الموجود فيجوز ان يفيد الممكنات المعدومة الوجود
لنفسه او لغيره وفيه بحث فان الحكم بان الشيء اما ان يقتضي الوجود لنفسه اولا
الثاني اما ان يقتضي العدم لنفسه اولا والاول هو الواجب لذاته والثاني
هو الممتنع لذاته والثالث هو الممكن لذاته حكم يشهد بصحته بديهة العقل و
بها يتم برهان التوحيد بعد الاحتياج الى اثبات صانع يقتضي الوجود لنفسه
وينتهي اليه سلسلة الوجود ولا يلزم من ذلك جواز افادة الممكنات المعدومة
الوجود لنفسه ولا لغيره ولعارضه الذي هو الوجود ايضا الا قد يقال
سلمنا ان قابل الوجود اذا كان قابلا له في الاعيان يجب ان يكون موجودا
فيها حتى يتصور قبوله لشيء فيها اما وجوب الوجود لعارضه فلا اللهم الا ان يجعل
المراد بوجود العارض هو الرابط اي اتصاف المعروض بعارضه وهو خلاف
الظاهر من حيث اللفظ فلا يمكن ان يكون فاعلا للوجود عند وجودها
في العقل والا لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا لان القابل من حيث هو قابل
يجب ان لا يكون له المقبول الذي هو الوجود والفاعل يجب ان يكون موجودا
لتمكن افادة الوجود على ما يحكم به البديهة هذا كلامه وقدم المناقشة في ذلك
لا خلاف في ان المنشأ قال قدس سره الخلاف مقصور على البسائط

ولا اختلاف فى ان الماهية المركبة حال كونها معدومة ليس بشئ لانها تحصل
من ضم الاجزاء بعضها مع بعض وهذا لا يمكن ان يتحقق فى المعدوم انتهى كلامه
هذا مبنى على المذهب فانه لا مذهب له احد والا فلا فرق فى المركب والبسيط
بحسب نفس الامر فان الحق ان لا ثبوت لشئ منهما حال العدم ومن زعم
الثبوت للبسيط فلو زعم الثبوت للمركب ايضا ليس ذلك بابعد مما زعم
فى البسيط وما ذكره قدس سره ان ضم بعض الاجزاء الى بعض لا يتحقق حال
كون الماهية معدومة بحسب نفس الامر فمسلم واما بحسب زعم الزاعم فكما يزعم
ثبوت الاجزاء فليزعم ضم بعضها الى بعض ايضا حين هى ثابتة كما كان لها
ضم بعضها الى بعض حين هى موجودة والا فلا الفرق على معنى ان له تقررا
فى الخارج قال قدس سره لا بمعنى ان لفظ الشئ يطلق فى اللغة لا
فان ذلك بحث لغوى انتهى كلامه والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود
والعدم فان معنى عدمها على تقدير ان يكون وجودها عينها ارتفاعها
عن نفس الامر فلو كانت ثابتة حال العدم لزم ان يكون ثابتة حال كونها
مرتفعة وهو اجتماع النقيضين وهو الوجود اى ثبوت الوجود والعدم اى
ارتفاعه واما من قال الوجود زائد على الماهية فيمكن له ان يقول الوجود
اخص من الثبوت فيجوز ان لا يتصف الشئ بما هو اخص ويتصف بالعام
لم يكن المعدوم نفيا محضا اى جميع افراده لان عدم الفرق انما يترتب
على هذا وح يكون قوله واذا لم يكن نفيا محضا يكون ثابتا معناه يكون
يكون جميع افراده نفيا محضا لترتب ما ذكر ويرد عليه النظر المذكور لانه
منع لكلية هذه المقدمة وهذا المنع وارد عليه ولم يتعرض بما ذكر جوابا له لان
حاصله هو ما ذكر قبل النظر وحاصل الاعتراض المذكور بقوله فيه نظر

المذكور واما قوله فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا الكلام فى
نفس المفهوم كما ان الاول كلام فى الافراد كما اشار قدس سره الى تفصيل
ذلك حيث قال تفصيل الكلام ان الترديد فى المفهوم ان كان بحسب ما صدق
عليه من افراده واما بحسب مفهومه فعلى الاول يكون الاقسام ثلثة الاول
ان يكون الجميع نفيا محضا الثانى ان يكون الجميع ثابتا بوجه الثالث ان يكون
البعض ثابتا كالمعدوم الممكن وبعضها منفيا كالممتنع والمختار هو القسم
الثالث فلا يصح من الدليل ما ذكره جزئية وعلى الثانى فاما ان يراد ان
مفهوم المعدوم هو مفهوم المنفى المحض او غيره فالجواب باختيار الشق الثانى
ولا يلزم من مغايرته اياه محال ان يكون ثابتا لجواز المغايرة وانتفاء مفهوم
المنفى المحض ولا يلزم من صدقه على افراده انتفاؤها بذلك فلا يتم المط
واما ان يراد ان مفهومه متصف بمفهوم المنفى المحض اولا فالجواب باختيار الشق
الاول الى اخر الكلام انتهى كلامه قوله ولا يلزم من صدقه على افراده انتفاؤها
بذلك اى لا يلزم من ذلك اتصاف افراد المعدوم بذلك اى بالاتصاف
مفهوم المعدوم اى بمفهوم المنفى المحض فلا يتم المط الذى هو كون المعدوم
مطلقا نفيا محضا وغير ثابت وقوله الى اخر الكلام وهو قوله ولا يلزم من
صدقه على افراده انتفاؤها بذلك فلا يتم المط اما الاول فلان الذات
ثابتة مستغنية عن المؤثر وعلى تقدير ان لا يكون الذات ثابتا ليس تاثير القدرة
فى الذات لان المؤثر لا يجعل الذات ذاتا بل يجعل الذات موجودا اى متصفا
بالوجود لا بمعنى انه يجعل الاتصاف موجودا بل بمعنى انه يجعل الذات متصفا
بالوجود ولا يلزم من كون الاتصاف حاصلا من المؤثر ان يكون موجودا
فلا فرق بين ان يكون الذات حال العدم ثابتا وان لا يكون ثابتا فان

تاثير الفاعل في ان يجعل الذات متصفا بالوجود فلا الزام واذا لم يكن
الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثيرا اذ لا معنى للتاثير الا فيما
له تقرر في الجملة اذ لا يعقل التاثير فيما هو لا شيء محض واذا لم يكن الاتصاف
ثابتا بل لا شيئا محضا لا يعقل التاثير فيه ثم تنزل عن ذلك وقال وعلى تقدير
جواز التشكيك في الامور الثابتة يعني ان سلم ان الاتصاف ثابت في الجملة وانه
متصف بالثبوت وهكذا حتى يلزم التسلسل وذا ليس بمحال قلنا لا يكون الاتصاف
من الامور الموجودة والا لزم التسلسل في الامور الموجودة وهو ممتنع واذا لم يكن
الاتصاف من الامور الموجودة لم يكن للقدرة تاثير فيه ويرد عليه ما ذكرنا
من انه ليس معنى تاثير القدرة في الاتصاف ان يجعل الاتصاف ثابتا او موجودا
بل ان يجعل الذات متصفا وان اراد انه لا بد ان للشيء ثبوت وتقرر في
الجملة او وجود ليعقل التاثير فيه فهو ايضا باطل لان ما هو ثابت او موجود
لا معنى للتاثير فيه من هذه الحيثية لاستغنائه عن المؤثر من هذه الحيثية كما ذكرت
في استناد التاثير في الذات على تقدير ثبوته حال العدم بل باعتبار جعله متصفا
بشيء بالمعنى الذي ذكرنا وايضا لا معنى للتنزل الذي ذكرت اذ لا فرق بين
الثابت والموجود فيما ذكرت والحاصل انه لا محصل لهذا الالزام
الاول ان المعدوم معلوم الا ان هذا الوجه على تقدير تمامه لا يثبت المدعى الكلي
فان المدعى ان المعدومات الممكنة كلها ثابتة حال العدم وشيء من الوجوه
الثلثة لا يفيد ذلك اذ لا يثبت بما ذكر ان جميعها معلوم ولا ان جميعها مراد
ولا ان جميعها مقدور لنظهر في جميعها فان قيل يتميز متقابلاتها غير معلوم وغير مراد
وغير مقدور في تميز الجميع قلت هل يثبت ان متقابلاتها ليس معلوما وليس مقدورا
وليس مرادا والسلب لا يوجب التميز فان قيل تم الوجه الاول بان الجميع معلوم

بشيء ه
لا يفيد
ان ه

بوجه وهذا القدر كاف في التميز قلت لا يحصل التميز بالمعلومية بوجه عام بل
بالمعلومية بوجه خاص قوله وكل معلوم متميز قال قدس سره عن غير المعلوم
والا ا[illegible] استحال اتصاف احدهما بالمعلومية والاخر بعدمها انتهى كلامه
لعل مراده قدس سره بما ذكر افادة عموم التميز لجميع الممكنات لان الكل ح
متصف بوصف يوجب التميز احدهما المعلومية والاخر عدم المعلومية
لكن يرد عليه ما ذكرنا من ان عدم المعلومية بمعنى سلب المعلومية لا يوجب
التميز ولا يبعد ان يقال مقصد قدس سره افادة العموم في الوجوه الثلثة
لكن اقتصر على الاول اعتمادا على اذهان المتعلمين حيث يفهمون بما ذكر
لاجرائه في الجميع ويرد على الجميع ما ذكرنا ولا يبعد ان يقال لشان تم الوجوه
الثلثة بانه لا خفاء ان كل ممكن معدوم يصلح لان يتعلق به العلم ومتعلق
العلم لا بد ان لا يكون لا شيئا محضا بل لا بد ان يكون له تحقق وتميز بوجه
وكذا الحال في الارادة والكراهة لان اهل التفصيل اذا كان غير ثابت
فهو ان نقض الامتناع سلب الامتناع وهو اعم من الامكان لثنا ولا الوجوب
ان اريد ما التميز في الذهن والظاهر انهم انما ذهبوا الى ثبوت المعدومات
الممكنة لانهم انكروا الوجود الذهني فحسبوا ان هذا هو الثبوت الخارجي فوقعوا
في حيص بيص بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من
الامور الخارجية فان كلا منهما عارض للنسبة التي في القضية فان المحمول اذا
نسب الى الموضوع لا يخلو من ان يكون ثبوته له بالوجوب او الامكان او
الامتناع والنسبة ليست من الموجودات الخارجية فما هو وصف لها لا يكون
من الخارجيات الا ترى ان تلك النسبة قبل تحققها متصفة بذلك الوصف
فيكون من الاعتبارات لا من الخارجيات فالوجود المشترك

نعم ه
الاحسن ان يقال مقام الكراهة القدرة ١٢
التميز ح

اى الموجودية المشتركة بين الوجود وماهيات الاشياء فخصوصية الوجود التى بها
متاز عن سائر الماهيات فيكون للوجود وجود زائد على ماهيته ويتسلسل قال
قدس سره لانا ننقل الكلام الى وجود الوجود ونقول هو ايضا موجود بوجود
زائد عليه انتهى كلامه قوله وليس الاشتراك فى الاسم بل فى المعنى قال قدس سره
لانا اذا قطعنا النظر عن جانب الالفاظ ولاحظنا المعانى وجدنا بين السواد
والبياض اشتراكا ليس بين البياض والحلاوة مثلا ولولاه وضع الالفاظ
فى اللغات للقدر المشترك بين الالوان انتهى كلامه وقال قدس سره فى توضيح
قوله بل وجود الصحيح الوجود عينه والاعلام التى توضيح هذا الكلام ان الوجود
هو التحقق وكل معنى مغاير للتحقق فهو فى كونه متحققا يحتاج الى التحقق واما ما هو
عين التحقق فهو فى كونه متحققا لا يحتاج الى شئ آخر بل هو متحقق بذاته كما ان كل معنى
مغاير للضوء فهو فى كونه مضيئا يحتاج الى الضوء واما هو عين الضوء فهو
فى كونه مضيئا لا يحتاج الى ضوء آخر بل هو مضئ بذاته واما ما ذكره الشارح من
ان الموجود شئ له الوجود فالكلام ناش من النظر الى جانب الالفاظ والمعانى
اللغوية على انه جار فى الوجود الذهنى ايضا فلا يصح قوله مختار ان الوجود
موجود فى الذهن فان اجاب بان القائم به فى الذهن جزئى من جزئياته فلم
لا يجوز مثله فى الخارج انتهى كلامه يرد على هذا الجواب انه على تقدير ان يكون
ان يكون الوجود موجودا فى الخارج بوجود هو عينه يكون قيامه بالماهية مقتضيا
لوجود الماهية لاستحالة قيام الصفة الموجودة فى الخارج بالمعدوم موجودا فيه
ويلزم المحالات المذكورة لا يقال لم لا يجوز ان يكون قيامه بالماهية فى الذهن
لانا نقول قيام الصفة الموجودة فى الخارج بموصوفها فى الذهن دون الخارج
غير معقول فليتامل بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه الترديد وهى ان يقال

ضوء

بحث

القائم المحال المذكور

معقول

الوجود

الوجود اما موجود او معدوم لان قولنا الوجود موجود معناه ان الوجود ثبت له الوجود
وثبوت الشئ لنفسه غير متصور بحسب نفس الامر لان النسبة لا تعقل بين الشئ ونفسه
لانها تقتضى التغاير ولا تغاير بين الشئ ونفسه بحسب نفس الامر فان قيل التغاير
الاعتبارى يكفى للنسبة فانه على هذا التقدير ان اعتبر النسبة على وجه الحمل بهو هو كان
الايجاب ضروريا وان اعتبرت على انه ثابت له فالسلب ضرورى كما اذا قيل الفرس
اما مضروب او لا تعين السلب وكذا اذا قيل الوجود اما موجود او لا تعين السلب
قلت كلامنا فيما هو بحسب نفس الامر واذا لم يتصور الايجاب لم يتصور السلب
لانه فرع الايجاب فلا يرد عليه شئ منها قال قدس سره فان قيل كيف لا يرد على
هذه التقسيم مع ان الترديد بين المتقتضين فاقتضر لجميع الاشياء لا يخرج عنه شئ منها
اجيب بان كل متقتضين متناولان لكل ما عداهما فكل معنى مغاير لهما لا بد ان يكون منهما و
لا يخرج عنهما واما هما فلا يندرجان تحت شئ منهما فلا يصح فى شئ منهما ان يقال
هو اما مندرج تحت هذا او تحت ذاك وقد اجيب ايضا بان الوجود معدوم
ولا استحالة فى ذلك انما الممتنع حمل احد المتقتضين على الآخر بالمواطاة فقد استوفى
اقسام الجواب عن هذه الشبهة انتهى كلامه ولو سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة
فنختار ان الوجود موجود فى الذهن فان قيل لا فائدة لاختيار ان الوجود
موجود فى الذهن لان صاحب الحال لا يقول بالوجود فى الذهن ومع ذلك لما
كان الترديد فيه بحسب الوجود الخارجى يجب ان يختار كونه موجودا او معدوما
او انه لا يقبل هذه القسمة اما انه موجود فى الذهن او لا قلت ان مقصودنا انا سلمنا
انه ليس موجودا فى الخارج ولا معدوما فيه لكن لا نم انه قائم بالموجود فى الخارج ليكون
حالا بل القائم فى الذهن ونذكر وجوده فى الذهن لان التمايز لما كان فى الذهن
لا بد ان يكون المتمايزان فيه لا ان القائم بالشئ فى الذهن لا بد ان يكون موجودا فيه

منهما

فى

فلا يصح

القائم

وير دعلى مثبتي الحال ايضا ان قيام الوجود لولم يكن في الخارج فلا يكون حالا
وان كان فيه لزم ثبوت الماهية فيها وللتمكن قيام الشيء بوصفه لان ثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له بديهة وان كان الثابت حالا او سول التركيب من
المعدوم لا رد لما ذكرا انها لا يجوز ان يكونا معدومين والالزم تركب الموجود
من المعدوم فيمتنع كون المركب منها في الخارج بل التركيب في العقل فقط واما في
الخارج فهما معدومان اذ ليسا من الاجزاء الخارجية ولنا ان نجيب ايضا بانه لو كانا
من الاجزاء الخارجية فهما اما موجودان او معدومان او حالان وكل منها باطل اما
الاولان فلما ذكروا واما الاخير فلاستحالة تركب الموجود من الحالين بديهة والنزاع مكابرة
فانه لو كان التركب في العقل يلزم ان يكون التركب في الخارج فيه نظر لان
الاجزاء الذهنية لو كانت خارجية ايضا يلزم ان لا يكون محمولا لان الاجزاء الخارجية
غير محمولة قوله والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج
قلنا لا استحالة في ذلك بل هو كذلك والحاكم باستحالة الوهم للالف بالصور الخيالية
اما الصور العقلية التي انتزعها العقل بحسب الاستعدادات التي يحصل لها والشروط
المختلفة التي تقتضيها فلا استبعاد في مطابقتها لامر بسيط كما اذا شاهدت زيدا
فارتسم في نفسك او في آلتها صورة مطابقة له فقط ثم اذا شاهدت معه عمروا
ارتسم فيها صورة مطابقة له ولبني نوعه بان حذفت منها مشخصاتهما ولو شاهدت
معهما من افراد جنسهما حصل فيها صورة اخرى مطابقة لها ولابناء جنسها بان تجرد
الصورة الثانية عما يخصصها بها واما ما قال الشارح اذا كان الجنس والفصل
ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق فكانه زعم ان الحيوان منتزع من البدن
والناطق من الروح والانسان مركب من الروح والجسد وهو باطل قطعا لامتناع
التركيب من المبادي وغير المبادي ولما ذكر من ان المركب من الجنس والفصل لو كان

ولبس المقصود انه وان كان الماهية موجودا

اذ ربما ذكر

منها

اقسام

اجزاء

الخارجية

موجودا

في الخارج

في الخارج بحيث يوخذ كل منهما من جزء خارجي لم يمكن حملهما على الماهية المركبة منهما
انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقة لها اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا فيه
ايضا بحث لان كلا من الجنس والفصل يحمل على الماهية من غير ان يضم اليه الآخر اللهم
الا ان يقال الجزء من حيث هو جزء لا يحمل فان الحيوان من حيث دخل في طبيعة الفصل
نفس النوع ومن حيث هو جزء النوع لا يحمل بل من حيث هو مطلق في نفس الماهية
اي في بيان مفهومها واشتقاقها وبيان مغايرتها للواحقها قال قدس سره
في شرح المواقف قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية
لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية كل منهما وهي بهذا الاعتبار متاخرة
بهذا الكلام وانت تعلم ان المذكور في بحث الماهية لا ينظر الى هذه الحيثية اصلا
فلا يكون موجبا للتاخر فالوجه في تقدم مباحث الوجود والعدم على مباحث
الماهية ان يقال ان الوجود الذي هو موضوع مباحث الوجود مقدم على
ما هو موضوع مباحث الماهية اذ لم يكن البحث الا عن الموجود ولو في الذهن
وان لم يكن البحث من هذه الحيثية واما تقدم مباحث العدم فبتبعية مباحث الوجود
مشتق عما هو بالحاق ياء النسبة وحذف الواو والحاق التاء والذات
والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود ولم يقل الطلاق الماهية
مع اعتبار الوجود واما العدم الاطلاق واما لان قوله غالبا اشارة الى اطلاقهما
مرادفين للحقيقة والذات وان كان الشايع اطلاقهما على المتحقق والحقيقة الجزئية يسمى
هوية والكلية ماهية ويطلق الهوية على الوجود الخارجي ايضا قوله ولو دخل
احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على ما نافيه اي على الانسان
المتصف بما هو مقابل له وليس كذلك فيه بحث لانه لا يتناول الا الاعتبارات
المتقابلة يتصف الماهية بكل منها على سبيل البدل بخلاف ما ليس كذلك كالوجوب و

ماهية الماهية

حيث هو

واو

تاو التانيث

مشتق

اعتبارات متقابلة

الامكان والقدم والحدوث وغير ذلك قوله ولا يصدق احد بهذه الاعتبارات
عليها المراد بهذه الاعتبارات هي المشتقات من الامور المذكورة لا نها هي
الصادقة على الماهية والمراد بالمراد الذي يعم المنافي يصدق هي عليها ما هو
مبدأ الاشتقاق من الامور المذكورة قوله وكذا الاول اي المطلق موجود في
الخارج لانه جزء من المخلوط في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه فيه بحث
اذ لا نسلم انه جزء المخلوط في الخارج بل هو جزء من مفهومه في الذهن وجزء الشيء في الذهن
لا يجب ان يكون موجودا في الخارج والكلام في وجود الكلي الطبيعي في الخارج
فانهم ارادوا ان الماهية المطلقة والكلي الطبيعي يصدق على الموجود في الخارج
فلا نزاع فيه كلام وان لم يحمل على ذلك اصلا وان ارادوا انها موجودة بوجود
على حدة غير وجود الشخص فلا خفاء في بطلانه وكلامه يدل على ان الدليل المذكور
لا ينافي وجود الماهية المطلقة اما وجود الماهية المخلوطة فلا يحتاج الى دليل وفيه
تامل لان المستغني عن الدليل هو وجود الشخص اما وجود الماهية المعروضة للتشخص
في الذهن فالكلام فيها كالكلام في الماهية المطلقة بان يقال ان اراد بوجودها
في الخارج انها يصدق على الموجود الذي هو المتشخص في الخارج فمسلم وان اراد
انها موجودة فيه بوجود على حدة غير وجود الشخص فمم والكلام فيه هو محل النزاع
قوله الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية وقد يقال المراد ان يعقل ان يلاحظ
الماهية ولا يلاحظ شيء من اللواحق الخارجية والذهنية وان كان قد عرض لها
بعض اللواحق وهو الوجود والبعض ممن قال انها لا توجد في الذهن عارضة
عن اللواحق مطلقا اراد انه يمكن ان يوجد في الذهن ولا يكون معروضة لشيء
من اللواحق لا بان يكون الوجود يعرض لها محفوفة باللواحق ولا بان يلحقها
بشرط الوجود اي بعد لحوق الوجود ومن قال انها يجوز ان توجد في الذهن عارضة

الموجود م

فيه كالكلام م

ان

في حقيقته م

لا تجيبات

معها شيئا

ثي

اراد ان الذهن يحكم ح

عن اللواحق بان الوجود يلحق الماهية العارية عنها وكذا يحكم عليها بجواز وجودها
فيه او عدم جوازه اذ لا يحكم الا على المتصور الذي هو الموجود في الذهن لا انها حال
الوجود لا يعرض لها شيء اصلا لان الوجود الذهني من اللواحق وكذا التعين
الحاصل فيه بسبب حصولها في نفس مشخصة فهي باعتبار ذاتها ومفهومها قسم من
المجرد وباعتبار وجودها في الذهن قسيم لها وقسم من المخلوط قوله لانه الحد المشترك
بين المخلوطات الخارجية نظر من وجهين الاول انه اراد بالمجرد الماهية المطلقة القابلة
للمتقابلات على ما ذكر في المواقف ولا شك ان القابل للمتقابلات هي المطلقة لا المجردة
بالمعنى المذكور وح يكون معنى التجرد خلوها عن اعتبار التقيد معها لا بمعنى ان
العراء متقيد فيها بل الاطلاق واراد بالنوع الطابقة من الموجودات المتفقة
الحقيقة اي افراد حقيقة واحدة واراد بالتشخص المعين بحسب العقل اي الماهية المطلقة
وعنى بالمجرد الخارجي هو المجرد عن العوارض الخارجية وعلى هذا سقط ما ذكره من
وجه الضعف نعم يرد عليه ما ذكرناه وسقط ايضا تاويل ما ذكره من ان لكل نوع
من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من عالم المعقول
مجردا عن المادة قائما بذاته هو رب ذلك النوع ويعتني عليه كالاته ويعتني بشانه
عناية كاملة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه
في لسان الشرع كما ورد في الحديث ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها
وانما قلنا سقط ذلك التاويل لان الدليل المذكور يدل على ما ذكرنا لا على هذا
التاويل بل لا مناسبة له بهذا التاويل بوجه من الوجوه كما لا يخفى على المتامل قوله
وانا ظهر ضعفه قال قدس سره اي ظهر ضعف مذهبه ودليله ايضا فيما اي كلامه
ولكنه ذكره ورد المنع على دليله بل بطلان دليله مع بطلان مذهبه فيظهر بذلك
ضعف كلامه ولم ينقل دليل ازليته وابديته ولعل ذلك بناء على ان الفساد

علىٰ سبيل

فاعلا للاطوار م

يسقط

قد ظهر ما ذكر

لاستغراق الا انما يخلط بها دون نفسها فالفاسد هو المخلوط دون المجرد فيكون
ازليا وابديا وحيث تبين فساد وذيل افضل الوجود لا حاجة الى بيان فساد
ذيل الازلية والابدية وهو ظاهر قوله ثم المركب اما خارجية قال قدس سره
وكذا البسيط اما بسيط في الخارج او في الذهن فالاقسام اربعة وقال قدس سره
في قوله كالانسان المركب من الروح والبدن ان اريد بالروح الصورة الحالة واما
الروح بمعنى النفس الناطقة فلا يتصور منهما تركيب حقيقي مطلقا انتهى كلامه
بيان ذلك انه على تقدير التركيب يلزم اما حلول المجرد في المادي او العكس او اتصاف
احدهما بالآخر او امتزاج اجزاء احدهما باجزاء الآخر على تقدير ان يكون كل منهما
ذا اجزاء وعلى التقادير يلزم الاختصاص بالحيز فلم يكن المجرد مجردا هذا خلف واما
اذا اريد بالروح ما ذكره من الصورة النوعية الانسانية فلا خفاء في تركيبها
مع باقي اجزاء البدن من الاجزاء العنصرية المركبة كل منها من الهيولى والصورتين
الجسمية والنوعية فعلى هذا يكون المراد بالبدن هو باقي اجزاء البدن اعني
اجزاء العنصرية فيكون اطلاق البدن عليها من اطلاق الكل على الجزء قوله
وكالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلثة المحيطة ان جعل المثلث في غير الكرة
عبارة عن السطح المحيط به ثلثة خطوط مستقيمة على ان يكون الخطوط خارجة عنه
كان المثلث بسيطا وان جعل عبارة عن السطح مع الخطوط المذكورة كما ذكره
كان مركبا وكذا ان جعل عبارة عن الخطوط المحيطة بالسطح المذكور على ان يكون
السطح خارجا كما هو ظاهر عبارة المدعنه كان اعتباره مركبا وعلى التقدير يكون
مركبا اعتباريا وان كان اجزاء المادة موجودات خارجية قوله اي لا يكون
لكل منها وجود مستقل اي على حدة ولا الواحد منها انضمام على ذلك
قوله بل جعل كل منها جعل الآخر وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء في

الخارجي

في الخارج اي جعل المركب في الخارج جعل كل من الاجزاء في الخارج بعينه الا فالمركب فيها جعل
جعل اجزائه حتى الجزء الصوري فلا فرق في ذلك بل ما ذكرنا قوله لانه لو تميز وجود
جنسه عن وجود فصله اي لو تميز جنسه في وجوده الخارجي عن فصله لا تميز نفس
الوجود وهو ظاهر قوله الذي عبر عنه المصنف بالسوادية انما نسب ذلك الى المصنف
لان فصله هو الخصوصية التي في ذات السواد التي بها يمتاز في نفسه عن غيره من
الالوان مع قطع النظر عن العوارض وتلك الخصوصية مجهولة فلا يمكن التعبير عنها على
وجه يتعين ويتميز فعبر المصنف عنه بالسوادية مرادا به تلك الخصوصية قوله احساسا بمحسوسين
وهو بسيط بالضرورة فان الاحساس بمحسوسين يوجب امتياز كل عن الآخر
بحيث يمكن الاشارة الى كل منهما ممتازا عن صاحبه وظاهر ان الاحساس بالسواد
ليس كذلك قوله هذا قد نوقش فيه بانه لم لا يجوز ان يتعلق الاحساس باحدهما بالذات
وبالآخر تبعا كان الاحساس يتعلق باللون بالذات وبالاشكال والمقادير
بالتبع فلذلك ينكشف اللون انكشافا فوق انكشاف الاشكال والمقادير
فليكن الاحساس بالذات هو السوادية واما اللونية فبالتبع والمنكشف التام هو
السوادية وغير التام هو اللونية فيلزم ان يكون احدهما اخفى في طبيعة الآخر
يعني اذا كان المحسوس احدهما وبفرض انه هو السوادية وحدها دون اللونية
التي هي جنسها لا يكون للسواد جزء آخر وراء السوادية بل يكون ما فرض انه
جزءه الذي هو جنسه داخلا في الجزء الآخر هذا خلف ولو قيل بهذا لو كان المحسوس
احدهما لم يكن السواد محسوسا بل بعضه فقط لكان اظهر قوله فتلك العلية معلولة
لاجتماع الفصل والجنس اراد ان تلك معلولة لهما مجتمعين وبشرط الاجتماع فيلزم ما ذكر
من التركيب في الفاعل والقابل فانه لو لم يؤول الى ما ذكرنا لا يلزم ذلك
اذ لا تركيب في نفس الاجتماع بل في متعلقه وهو ظاهر قوله بل في فاعله

لما

وقابلا فانهما لما كانا علا لتلك البنية كانا معا فاعلا لتلك البنية ولما كانت تلك
البنية عارضة لها كانا معا قابلا لها ويلزم ان يكون الشيء فاعلا وقابلا معا
وهو باطل عندهم قوله فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون عينه
الموجود الاخر فيه بحث لان الحمل هو الاتحاد بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني
نعم لو قيد بالوجود الذهني لا يستقيم لانه لا يصح الحكم على الموجودين في الذهن بالاتحاد
في الخارج فالحمل لا ينافي التمايز في الوجود الذهني قوله ولا يقتضي امتناع الجنس مع
قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي قال قدس سره في هذا المقام بحث يحتاج
الى تأمل انتهى كلامه وهذا البحث هو ان في الحمل لا بد من التغاير ذهنا والاتحاد
خارجا اذ لولا التغاير لا يتصور الحمل الذي هو نسبة تقتضي امرين ولولا الاتحاد
لا يصح الحمل هو هو فلا يصح قطع عن الوجودين بل لا بد من ملاحظتهما على الوجه المذكور
دون العكس لان التغاير في الوجود الخارجي يستلزم التغاير في الوجود الذهني دون
العكس فان العقل يتمكن من ان ينتزع من امر واحد معاني متعددة باعتبارات
مختلفة بسبب الاستعدادات والمقيد بالوجود الذهني لا يحمل على امر خارجي لان الموجود
الذهني لا يحمل من حيث هو على الموجود الخارجي قوله فالاجزاء اي مطلقا اعم من الذهني
والخارجي لان الاجزاء المتداخلة هي الاجزاء الذهنية والمتباينة هي الاجزاء الخارجية
والمتداخلة اما متساوية وهي ان يصدق كل منها على كل ما يصدق عليه الاخر نحو الحساس
والمتحرك بالارادة والا فبينهما عموم وخصوص اما مطلقا او من وجه وتفسير المتداخلة
بما فسره الشارح وهو المشهور يخل بالانحصار لخروج المتساوية فالوجه
تفسير المتداخلة بالمتصادقة ثم قسم الى الاقسام التي ذكرناها قوله او مختلفة معقولة
اي يدرك تخالفها وامتيازها عقلا لا حسا وان كانت تلك الاجزاء خارجية
قوله فكاجزاء الاقرب فانه مركب من القرب الذي هو اضافة عارضة بالقياس

الى غيره

لها — حمل — النظر — قدح — الباقي

الى غيره

ومن زيادة القرب التي هي اضافة عارضة للمعروض الا ان هذه الاولى لكن بالقياس الى
ما اضيف اليه الاول والى غيره ايضا قوله البسائط غير مجعولة في كون الماهيات مجعولة
او لا مذاهب ثلثة احدها ان الماهيات الممكنة مطلقا مجعولة والثاني انها مطلقا غير مجعولة
والثالث ان الماهيات البسيطة غير مجعولة والماهيات المركبة مجعولة فقيل لا نزاع
حقيقة لاصحاب هذه المذاهب لان من ذهب الى الاول اراد ان الماهيات
الممكنة في كونها موجودة في الخارج مجعولة ومن ذهب الى الثاني اراد انها في انفسها
غير مجعولة ولا معنى لجعل الماهية ماهية تلك الماهية ومن ذهب الى الثالث اراد
ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها تحتاج في ضم اجزائها بعضها
الى بعض الى جاعل وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في الماهية البسيطة لان حاصل
هذا الجعل هو الاحتياج الى الاجزاء ولا خفاء في انتفائه عن البسيط فعلى هذا صحت
المذاهب الثلثة جميعا ويكون جواب المصنف جوابا عما فهم من المذاهب لا عما هو
المذهب في الواقع قوله استقل احد اجزائه وقام به الباقي ما ذكره مختص بالمركب
الحقيقي الحقيقة الوحدة لظهور ان المركب الاعتباري لا حاجة فيه الى ما ذكره ومع
ذلك فيه بحث لان احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى البعض ان سلم لا يقتضي الاحتياج
على هذا الوجه لم لا يجوز ان يكون على وجه اخر وفسر المستقل بنفسه بان لا يكون قائما
بغيره لا بان يكون محتاجا في تقومه الى غيره لان الهيولى غير مستقل بهذا المعنى بمعنى انها
في تقومها محتاجة الى الصورة بل مستقلة بالمعنى الذي ذكره قوله قام بذلك
الغير جميع اجزائه كالسواد المركب من اللونية وقابضية البصر فانه قائم بالجسم بجميع اجزائه
قوله فقد اشترط في المركب الذي قام بنفسه قيام بعض اجزائه بالبعض والا لم يحصل
منهما ماهية حقيقية الوحدة فكيف جوزت ماهية حقيقية مركبة لها وحدة حقيقية
من غير قيام احدهما بالاخر اجيب بانه وان لم يقم احدهما بالاخر لكن قام احدهما

ثانيها — وثالثها — مع — للجعل — فان هم

[illegible]

المعنى لا انها في تقومها — طت — حقيقة — الصلا

بجعله مشروطا بانضمام الاخر به فيحصل بسبب ذلك الاحتياج مركب حقيقي له وحدة حقيقية
وانت تعلم ان ذلك الجواب يدل على جواز ان يكون احتياج بعض اجزاء المركب الحقيقي
الوحدة بحيث انضمام احد اجزائها بالباقي سواء كان قائما بغيره او لا **قوله** كالحركة السريعة
لا خفاء في ان التركيب منها اعتباري لا حقيقي والكلام فيه **قوله** قيل يجب ان يكون
الفصل علة للجنس [illegible] اجراء الدليل في كل واحد من الانواع بان يقال الفصل علة
للجنس في هذا النوع والا فلا يخلو من ان لا يكون شيء منهما علة للاخر فيلزم الاستغناء
او يكون الجنس علة له فيلزم استلزام الجنس للفصل فينحصر الجنس في نوع واحد او
يلزم فصول متعددة متعاقبة وكلاهما باطلان ويجوز ايضا ان يجري في
الجميع مرة واحدة فيقال لو لم يكن الفصل علة للجنس في جميع الانواع ففي كل ما لم يكن
الفصل علة للجنس لا يخلو من ان لا يكون شيء منهما علة للاخر فيلزم الاستغناء او
يكون الجنس علة للفصل فيستلزمه ويلزم انحصار الجنس في نوع واحد او يلزمه
فصول متعددة متعاقبة وكلاهما باطل وانت خبير بان بطلان انحصار الجنس
في نوع واحد محل مناقشة وكذا بطلان استغناء الاجزاء العقلية بعضها عن بعض
محل مناقشة لان تحقق الماهية في العقل لا يتوقف على انضمام اجزائها العقلية
بعضها الى بعض لان الماهية قد تحصل في العقل على صورة وحدانية ثم يفصلها
العقل الى اجزائها نعم اجزاؤها متصادقة لا متباينة لانها لو كانت متحدة ذاتا
وجعلا ووجودا وقد مر الكلام في ذلك **قوله** محتاج الى ان يضيف اليه الذهن
معنى زائدا يحصل ويتعين فان قيل الماهيات الحقيقية المركبة من الجنس والفصل
كذلك في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الذهن واختراعه واضافته
فكيف يقول محتاج الى ان يضيف اليه الذهن معنى زائدا هو الفصل قلت
لم يرد بذلك ان ضم الفصل الى الجنس وتحصيل الماهية منهما من مخترعات العقل

نظر م

بل اراد ان التركيب منها انما هو في العقل بان يفصل الماهية البسيطة بان ينتزع
منها الصور المشتركة والمساوية باعتبارات مختلفة واستعدادات على انحاء شتى
وهذا هو معنى التركيب العقلي منهما واما التركيب بحسب الخارج فلا يتصور من الجنس
والفصل لان الامور الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي لا يكون محمولا على
الاخر ولا على الماهية المركبة منها **قوله** وتوهم كون الفصل علة للجنس في الخارج خطاء
وكذا احتياج الاجزاء العقلية بعضها الى بعض فان وجوب الاحتياج بين اجزاء الماهية
ان تم انما هو في الاجزاء الخارجية اما في الاجزاء العقلية فلا لما ذكرنا **قوله** ان اريد
بالشخص معروض التشخص الخ اجيب بان المراد بالشخص مثل زيد ولا ريب انه حاصل
في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده والا لصدق على عمرو انه زيد
كما يصدق عليه انه انسان بل هو مع شيء آخر وذلك الشيء الآخر هو المتعين بالتعين
فيكون جزء زيد فهو جزء موجود وفيه نظر لان التركيب منهما ليس بحسب الخارج
اذ ليس في الخارج من زيد شيء هو الانسان وشيء آخر هو التعين والا لم يصح
حمل الماهية على افرادها بل التركيب بحسب الذهن بان يفصله الذهن الى مفهوم كلي
هو مفهوم الانسان والى تعين يضم اليه على نحو التركيب من الجنس والفصل
قوله لم يكن عدما مطلقا قال قدس سره لان العدم المطلق لا تميز فيه حال لا يتصور
اصلا فلا يكون مميزا لغيره قطعا انتهى كلامه فان قيل لو لم يتصور السلب المطلق
امتنع الحكم عليه وقد حكم عليه بعدم التصور قلت اراد انه لا يتصور قصدا
منفصلا لان السلب المطلق سلب للايجاب المطلق والايجاب المطلق لا يتصور
الا في ضمن الايجابات المخصوصة وتمايز السلوب بتمايز ايجاباتها فالسلب المطلق
لا يتصور الا في ضمن السلوب الخاصة المتمايزة بايجاباتها وفيه نظر لان الحكم على
الشيء يقتضي تصوره قصدا او تفصيلا فالسلب المطلق لا بد ان يكون متصورا

فهو انسان م المشخص فهو جزء موجود

هذه المقدمة كبرى الصغرى المطوية وهي ان السلب المطلق محكوم عليه بعدم التصور وحاصل الدليل معارضة تامل

تقيدا وتفصيلا فالاولى ان يقال السلب المطلق متعلق بالمسلوب مطلقا ولا خفاء
في ان المسلوب لا تميز فيه اصلا فالسلب المطلق الذي هو متعلق به وظل له لا تميز فيه
بالطريق الاولى فلا يمكن ان يتميز فرده واما دعوى امتناع التصور فلا حاجة اليه
في ذلك ولعله قدس سره ذكره مبالغة ⁂ والتعين الآخر مماثل له لكون التعين
عدما للتعين الآخر منافي المماثلة بينهما لان كون احدهما عدما للآخر يوجب وجودية
احدهما وعدمية الآخر وكونهما متماثلين يوجب ان يكونا وجوديين او عدميين
لكن مراده انهما لما كانا متماثلين لا يجوز ان يكون احدهما عدما للآخر ⁂
لقائل ان يمنع التماثل انما يمكن ان يجاب عنه بانه لم يرد بالتماثل معنى الاصطلاحي معناه
بل اراد ان التعينات متخالفة بان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا
فاذا ثبت كون احدهما وجوديا ثبت وجودية الباقي لعدم التخالف في ذلك
لم يتعين الشخص الخ ⁂ قال قدس سره بل يحتاج كل فرد من افراد التعين الى تعين آخر
يمتاز به عن سائر افراده انتهى كلامه فان قيل على تقدير التماثل يلزم التسلسل
في تعين كل تعين مرارا غير متناهية لانه لا يتعين الشخص من انضمام التعين الى
الماهية فانه لو تعين فرد من التعين ولو على تقدير محال هو لزوم التسلسل مرارا
غير متناهية يتعين الشخص من انضمام ذلك الفرد من التعين الى الماهية وان كان
محالا قلت لما لزم التسلسل في تعين كل تعين مرارا غير متناهية ومع ذلك لا يتعين
فرد من افراد التعين بنفسه لان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية قال لم يتعين الشخص الخ
⁂ بل معدوم والمعدوم لا يكون عدما للشيء قد يقال لا يجوز ان يكون التعين
معدوما لان المعدوم لا يميز الشيء من حيث هو معدوم وهو ظاهر نعم لا يلزم
من كونه موجودا في الخارج بل يكفي وجوده في الذهن وهو الحق ⁂ اجيب بان
تعين كل متعين لماهيته الخ قال قدس سره هذه العبارة تشعر بان كل تعين زائد منه

لا يكون

تميز الشيء لكونه

كلية منحصرة

كلية منحصرة في فرد واحد وذلك يستلزم احتياجا الى تعين آخر قطعا والحق انها ذوات
في حد ذواتها متخالفة بالحقائق انتهى كلامه ذكر الاشعار مع انها صريحة فيما ذكر
مشعرا بامكان التوجيه ولعل ذلك بان يحمل الماهية على الذوات والحقيقة وقوله
نوعها منحصر في شخص التعين على التشبيه فان اشخاص الانواع المنحصرة فيها متخالفة
بالذات والحقيقة لا تشارك فيها الا في الاجناس والعوارض فجزئيات مفهوم
التعين ذوات متخالفة غير متشاركة الا في مفهوم التعين الذي هو عارض لها ويدل
على ذلك قوله واذا كان التعينات متخالفة بالذات فلا حاجة الى تعينات اخر
يمتاز بها بعضها عن بعض فلا يكون للتعين تعين آخر فانه لو لم يرد ما ذكرنا
لم يصح قوله فلا يكون للتعين تعين آخر ضرورة ان النوع المنحصر في الشخص
لا يحصل ذلك الشخص الا بضم التعين الى ذلك النوع فان قيل اراد ان التعينات
لما كانت متخالفة بالماهية كانت متمايزة بالماهيات لا يحتاج في تمايز بعضها
عن بعض الى ضم تعين آخر اليها واما المتعين بها فيمتاز عن غيره بذلك التعين
وتعين ذلك الشخص من التعين بكون تعين هو مقتضى ذاته وماهيته فان كان
ذلك التعين بعينها ماهية كلية منحصرة في فرد ينقل الكلام الى تعين ذلك الفرد
حتى يلزم التسلسل وان التزم في تعين ذلك التعين وكذا في تعين كل تعين انها ذوات
متخالفة في حد ذواتها بخلاف تعين المتعينات التي هي من افراد مفهوم التعين
كان ذلك مما لا دليل يدل عليه ولا ضرورة تلجئ اليه فالحق ما ذكره قدس سره
⁂ وهو منقوض بهذا الدليل الظاهر نقض لان المناقضة عبارة عن النقض
التفصيلي اصطلاحا لكنه نقض باعتبار اللغة قال قدس سره هذا النقض انما يتوجه
على من يقول بالاجناس والفصول وانها متمايزة بحسب الخارج انتهى كلامه فان
من لا يقول بتمايز الاجناس والفصول بحسب الخارج بل بحسب الذهن لا يرد عليه

لكن يلزم قوله نوعها منحصر في شخص التعين

لها

هو

فكأنه لا يحتاج الى التعين قلت نقل الكلام الى التعين الذي هو مقتضى ماهيته

غيره

قال

النقض المذكور لان عنده الجنس والفصل والنوع واحد ذاتا ووجودا لا انضياف
ولا انضمام لاحدهما الى الآخر في الخارج واما انضياف التعين الى الحصة بحسب الخارج فهو
المقصود الاصلي بالنفي للمتكلم في الوجوه الثلاثة واما الحكيم فانما يثبته بحسب العقل فالنزاع
لفظي كذا في المواقف بمعنى تميز الحصة مع الاختصاص الى زمانا وان مقدما عليها
ذاتا بان ينضم التعين الى الماهية وكذا الفصل الى الجنس فتتخصص الماهية حال الانضمام
لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام والحق ان انضمام التعين الى الماهية
في الخارج لا يتصور الا اذا تحقق الماهية في الخارج اولا فينضم اليه التعين فيه ولا تحقق
في الخارج الا المتميز بالتعين فلا انضمام الا في الذهن فلا يكون التعين موجودا خارجيا
ولا حاصل للجواب المذكور اللهم الا ان يقال المراد ان يميز الحصة في الخارج حال انضمام
التعين الى الماهية في الذهن وقوله في جواب الوجه الثالث وجود الامتناع مع
الانضياف باطل اذ لا يعقل انضياف الموجود الذي هو التعين كما هو المفروض الى
شيء الا بعد تحقق وجوده فيبطل القول بالمعية اللهم الا على الوجه الذي ذكرنا في انضياف
التعين الى الماهية انحصر نوعها في شخص اي مع امتناع غيره وفي المجردات التي
لا تتعلق بالماديات تعلق التدبير والتصرف لا يكون الا كذلك واما في الماديات
فيجوز ان ينحصر النوع في فرد مع امكان غيره حيث لا تقتضي ذاتها التشخص بل تشخصه
بالمادة والاعراض المكتنفة بها وقد لا يحصل ما يقتضي آخر لانه لما اقتضت الماهية
التشخص كان يمتنع ان يتحقق آخر هذا عين المدعى فالاستدلال عليه مصادرة والدليل عليه
هو قوله والا لكن يتخلف المعلول عن علته فان الماهية لو اقتضت تشخصات فيلزم
تخلف المعلول عن علته ويلزم ايضا انتفاء الملزوم حال تحققه لان انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم وان تحقق هناك سائر التشخصات يلزم اجتماع المتنافيات
وكون الاشخاص المتعددة شخصا واحدا لانه يستلزم امتناع الملزوم على كونه

متحققا فان الماهية المتحققة في ضمن شخص لما كانت مقتضية لتشخص فرد آخر على ما هو
المفروض كانت ممتنعة في ذلك الفرد المفروض تحققها فيه لانتفاء لازمه الذي هو
تشخص الفرد الآخر وهذا خلف تخلف المعلول عن علته التامة اقتضاء تشخص كل فرد
فانه تخلف عن الماهية المتحققة في ضمن المفروض تحققه فان قيل التعين وان كان
وجوديا زائدا على الماهية فانما هو بحسب الوجود الذهني دون الخارجي فان العقل
يفصل الامر الخارجي الواحد ذاتا وجعلا ووجودا الى ماهية كلية وتعين ينضم اليه
فما الحاجة الى العلة قلت حاصل التعليل بالماهية او بالمادة ان الماهية في حد ذاتها
بحيث اذا اوجدها الفاعل وجدت متشخصة بهذا التشخص لانه لازم لذاتها فلا يمكن
ان يوجدها الا ذلك الفرد والتعليل بالمادة ان المادة تقبل صورة مخصوصة
يحل فيها فيحصل شخص من ماهية وقد يقبل مادة اخرى صورة مخصوصة يحل فيها
فيحصل شخص آخر من تلك الماهية وهكذا نسبة الكل على السواء قد يمنع
تساوي نسبة المباين الى الكل لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى البعض فان
فواعل الممكنات كلها مباينة لها وكل فاعل له نسبة خاصة الى منفعله سيما في المختار
فانه يفعل ما يشاء فلم لا يجوز في التشخصات الخارجة لان المحل سابق على الحال
فلا يكون الحال علة لتشخصه فان قيل هذا مناف لما عندهم من ان تشخص الهيولى
معلل بتشخص قلت المراد ان المحل سابق على الحال لان المحل علة قابلة لتشخص الصورة
اي لصورة تشخصه اما العلة الفاعلة لتشخص الصورة فهي المبدأ المفارق واما علة
تشخص الهيولى فهي صورة ما لا الصورة المتشخصة وتفصيله ان كل صورة حالة في
الهيولى فهي مسبوقة باخرى منها لا الى نهاية والسابقة وحدها او مع غيرها معدة
الهيولى للقبول اللاحقة فيفيض عليها من المبدأ ويتشخص الهيولى بالصورة
اللاحقة لانها لا تحتاج الى خصوص شيء منها بل يكفي واحدة منها اية كانت ولا محل

ان الهيولى ليس لها تشخص فى نفسها بل تتشخص بتشخص الصورة الحالة فيها لانها
فى نفسها ليست الا القابل ﻫ فيعلل تشخصها بتشخص موادها اى بالمواد المتشخصة
والاعراض الحالة فيها ﻫ اجيب بان الشى الذى لا يقبل التكثر لذاته يحتاج فى تكثره
الى شى اما وبهذا اسقط ما قيل انه لا يجوز تعين الماهية نفسها بالعارضة على
سبيل التعاقب لان شيئا من الماهيات سوى هيولى العناصر ليس امرا موجودا
يقبل التكثر لذاته يحتاج تكثره الى ورود الاستعدادات عليها تستندها المبدء
التكثر كالمادة فان قابلة للتكثر يحتاج تكثرها الى ورود الاستعدادات عليها
لتستندها المبدء التكثر فالمادة اذا كانت فى ذاتها متكثرة اى مختلفة بالماهية
كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية فان افراد الصورة الجسمية تكثرت
بحسب تكثرها وكذا افراد الصور الانسانية فى مواد النطف القابلة لها متكثرة
بحسب تكثر تلك النطف وان كانت واحدة بالذات وليس فيها استعدادات
مختلفة كهيولى كل فلك انحصرت الماهية الحالة فيها كالصورة النوعية الحالة
فى كل فلك فان كلا من الصور النوعية الحالة فى الافلاك نوع منحصر فى فرده و
يحتمل ان يكون الصور النوعية الحالة فى هيولى كل فلك تخص لیس لماهية نوعية
لا بد لنفى ذلك من دليل وان حصلت فيها استعدادات مختلفة بسبب اعراض حالة
فيها تكثرت الامور الحالة فيها سواء كانت افراد الماهية واحدة كافراد من افراد
الصور الانسانية او امور متخالفة كصور النوعية للعناصر فان هيولى العناصر
عندهم ماهية واحدة لكنها قد عرض لها استعدادات مختلفة قبلت بها الصور
النوعية للعناصر الاربعة وتلك الصور عندهم معللة بصور اخرى حالة فيها قبلها
وهى باخرى قبلها لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز عندهم ﻫ واما الشى الذى
يقبل التكثر اما قيل الدليل الدال على ان المادة علة لتشخص الماهية المتكثرة الاحتمال

المتشخصة
التكثرة

تمام

منتقض اجمالا بهذا المتكثر لذاته بيانه ان يقال اذا قبل المكثر فذلك التكثر لا يصح
ان يستند الى ذاته لان الواحد لا يقتضى التشخصات المتكثرة ولا الى الحال فيها ولا
الى المباين لما ذكرنا فلا بد ان يستند الى محله فيلزم التسلسل وفيه بحث وهو انه يجوز
ان يستند تكثره الى ذاته قوله لان الواحد لا يقتضى التشخصات المتكثرة قلنا لم لا يقال
انه مقتض لها بل نقول انه قابل لها بسبب ورود الاستعدادات فيستند ما
المبدء بخلاف ما ليس كذلك ﻫ شرع فى الفصل الرابع فى الوجوب اما تأخير هذا
الفصل عن فصل الوجود والعدم وعن فصل الماهية ظاهر لانه يبحث عن عوارض
الى الماهية فيتأخر عنها واما تأخيره عن فصل التعين فلان التعين يعرض الماهية
نفسها وهذه الامور يعرض لها بالنسبة الى غيرها كما ذكرنا ولم يتعرض لتعريف
هذه الامور بناء على ادعاء كونها بديهية غنية عن التعريف ومن حاول تعريفها
فعرفها بحسب اللفظ فلذا اخذ كلا منها فى تعريف الاخر فعرف الوجوب بامتناع
العدم او بعدم امكان العدم ~~والامكان بعدم~~ شى منها وللوجوب الذاتى
ثلثة معان احدها عدمى بلا اشتباه وهو عدم الاحتياج الى الغير فى الوجود او
الاستغناء عن الغير فى الوجود فان مكان السلب داخلا فى مفهومه معدوم فى
الخارج بلا اشتباه وثانيها وجودى بلا شبهة وهو ما به الشى يتميز عن الغير وهو
فى الواجب عينه اذ هو متميز عن غيره بذاته فهو موجود بلا اشتباه واطلاق
الوجوب عليه اما بتأويل الواجب او ارادة مبدء الوجوب فان مبدء الوجوب
هو الذات وثالثها اقتضاء الوجود واستحقاقه لذاته فهو كيفية للنسبة
الى الوجود فاختلف العلماء فى وجوده والمقصود اثبات كونه بهذا المعنى
امرا اعتباريا لا وجود له فى الخارج واما الوجوب بالغير فمعناه الاستحقاقية
للوجود بسبب الغير او عدم الاحتياج الى غير ذلك الغير الذى به حصل الوجوب

التكثر

التكثر

نسبة الوجود

فانما عرفنا

والامتناع بوجوب العدم والامكان
بعدم وجوب الوجود والعدم او
بعدم امتناع ح

الواجب

واما المعنى الثانى فلا يتصور فيه وكذا اعتبر للامكان معان ثلثة احتياج الى الغير
فى وجوده وعدمه وما به يمتاز عن غيره ولا اقتضاء الوجود لذاته ويتصور فى
فى الامتناع الذاتى او بالغير هذه الثلثة ايضا الاول ان يقال معناه عدم الاحتياج
الى الغير مطلقا فى عدمه او عدم احتياجه فى عدمه الى ذلك الغير الثانى استغناءه
عن الغير مطلقا فى عدمها وعن ذلك الغير الثالث ما يمتنع عدمه او اقتضاء العدم
لذاته او لغيره وان اكتفوا عنها بما ذكروا فى الوجوب والامكان لانهم احالوه على
المقايسة والا اى وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب لما كان نتفض
المدعى مستلزما لاحد المحالين لا على التعيين كان الاولى فى تقرير الدليل هو الترديد
بان يقال لو كانا موجودين لزم اما التقيس ذا الانقلاب وكلاهما باطلان لان
يجعل استحالة احدهما دليلا للزوم الاخر ثم بيين استحالة الاخر كما اشار اليه
الشارح فيما سبق فليتذكر لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب
لم يرد ان هذا الوجوب علة لكون الواجب واجبا وان سلم التغاير وقيل لعدم
التغاير وفيه بحث فان معنى كون الواجب واجبا كونه متصفا بالوجوب و
لا شك انه ليس نفس مفهوم الوجوب منسوبا الى الواجب لظهور تغاير اتصاف
الموصوف بالوصف للوصف المتصف هو به بل اراد ان الواجب باعتبار هذا
الوصف واجبا اى معنى الواجب هو الموصوف بهذا الوجوب وادعى ان هذا
الوجوب اذا كان ممكنا اى لا يمتنع عدمه فى نفسه مطلقا على تقدير ان يكون الوجوب
امرا موجودا كما هو المفروض يلزم امكان المحال الذى هو امكان انقلاب الواجب
ممكنا لان عدمه على هذا التقدير مستلزم لانتفاء اتصاف الموصوف به
فلا يبقى الذات متصفا بالوجوب هذا خلف والجواب ما ذكره الشارح بعده
وسوما حصلا ان لزوم انتفاء هذا الاتصاف مطلقا محال اما انتفاءه نظرا

الى ذات الصفة فلا وان لم يكن ممكن الزوال والانتفاء نظرا الى ذات الموصوف
اى ذات الواجب فان صفاته الوجودية كالعلم والقدرة وغيرهما كلها ممكنة الى
ذواتها لكن لا يكون ممكنة الزوال نظرا الى ذات الموصوف فلا يلزم امكان الانقلاب
فقوله الوجوب صفة للواجب ولا يلزم امكان الصفة امكان الموصوف منع للاستلزام
ظاهرا لكن يجب صرفه الى الدليل الذى ذكره قبله بقوله لان ما به الشئ واجب
اذا كان ممكنا كان الواجب ممكنا لان منع المدعى بعد اقامة الدليل عليه غير موجه
واذا صرف اليه كان منعا للعلية فان المانع زعم انه قصد به العلية فمنعها وح
كان المناسب ان يجاب بانا لم نجعل الوجوب علة لكون الذات واجبا بل ما ذكرنا
لكنه اجاب اولا بتغير المدعى فيعود السائل ويمنع بطلان ما غيره المدعى اليه
الباطل والمحال كون ذات الواجب ممكنا فعاد المجيب واستدل على استحالته
بانه يستلزم امكان ذات الواجب لان امكانه باعتبار امكان زوال تلك
الصفة وامكان زوال تلك الصفة يستلزم امكان الواجب لان معنى الواجب هو الموصوف
بصفة الوجوب ولعل الغرض تكثير البحث والا فلا خفاء فى ان ما ذكرناه كاف
غير محتاج الى هذا التطويل اجيب بانا لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا
فان قيل هذه الملازمة بينة لان معنى الامكان جواز زوال كل من طرفيه والشئ
يستلزم جزءه ضرورة فاستلزام الامكان من هذه الحيثية لجواز الزوال
من هذه الحيثية بين بل لا مغايرة بينهما قلت معنى كلامه انا لا نم انه اذا كان
من هذه الحيثية ممكنا اى نظرا الى نفسها كان جائز الزوال اى مطلقا ولو بالنظر
الى علتها وهذا الجواب كما ترى مبنى على حمل السؤال على دعوى جواز الزوال مطلقا
اى نظرا الى ذاته وعلته ايضا فاجاب بمنع هذا الجواز مطلقا بل لا جواز الا
نظرا الى ذاته واما الجواز نظرا الى علته فلا لامتناع زوال علته لكن يرد على ما اشار اليه

بقوله والحق ان علة الوجوب الخ فانه محمول على كونه ردا لذلك الجواب فان قلت
لو كان ردا لذلك الجواب لا حاجة فيه الى التعرض لامتناع ان يكون علة غير الذات
لان ذلك المجيب قد سلم ذلك في جوابه قلت التعرض ليتم كلامه نظرا الى ذلك المجيب
فقط بل ليتم مطلقا لانه دليل آخر على ان الوجوب اعتباري كما بينه قدس سره
وذلك لان التسلسل اللازم من الدليل السابق انما هو من جانب المعلول وفي
اتمام الدليل على بطلانه كلام واما التسلسل اللازم ههنا فمن جانب العلة والاحكام فيه
ورود الاشكالات والاحتياج الى دفعها فمقتضى الاولوية لا
هذا ان جعل قوله والحق اشارة الى ان الاستدلال بهذا الوجه على ان الوجوب اعتباري
هو الصحيح دون ما ذكره المص لكنه خلاف الظاهر من وجهين الاول ان ذلك انما
يقال بعد الفراغ من تحرير احتجاج المص وهو الآن في اثناء تقريره الثاني انه ذكر
هذا الكلام بعينه بعد ذلك حيث قال والاولى فالصواب انه اشارة الى رد ما ذكره
في قوله اجيب بانا لا نم الخ فكانه قال نورد هذا الجواب بان الوجوب اذا كان
ممكن فعلته اما غير الذات فيجوز زواله نظرا الى الذات فلا يكون واجبا لذاته
واما الذات فيلزم التسلسل في طرف المبدا وكلاهما محال فلا يكون ممكنا بل واجبا
الى آخر الدليل ففي العبارة ادنى مسامحة انتهى كلامه ووجه المسامحة فيه ذكر قوله
والحق واراد به نحو ان ورد هذا الجواب وظاهر انه غير ظاهر فيه في غيره وقوله
قدس سره لان التسلسل اللازم من الدليل السابق انما هو من جانب المعلول
بيانه انه اذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب لكان للوجوب وجوب آخر
وهكذا الى ان يتسلسل ووجوب الوجوب ليس علة للوجوب بل متاخر عنه
لانه كيفية عارضة لنسبة الوجود للوجوب فيكون التسلسل من جانب المعلول واما ان
التسلسل ههنا من جانب العلة فلان علة وجود الوجوب اذا كانت هي الذات كان

الذات متقدما بالوجود والوجوب ذكره قدس سره في حاشية اخرى حيث قال في
قوله لزم تقدمها بالوجود والوجوب اما تقدمها بالوجود فلتقدم العلة على المعلول
بالوجود بالذات واما بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب بالذات او بالغير لم يوجد
انتهى كلامه وليس هذا الوجوب بالغير والا لزم ما ذكر في الشق الثاني فيكون
بالذات فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل قوله قدس سره فلان الشيء ما لم يجب
لم يوجد معناه ان الوجوب سابق على وجود العلة والوجود متقدم على وجود
المعلول والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فالوجوب ايضا سابق
او تقدم الوجوب على نفسه فان قيل لم لم يتعرض في المتن لهذا الاحتمال قلت
لان الوجوب والامكان لما كانا كيفيتين عارضتين لنسبة الوجود الى الشيء فاحتمال
ان يكون تلك الكيفية عارضة لنسبة الوجود الى نفسها ظاهر الاستحالة
واذا كانت الصفة واجبة كان الموصوف واجبا قد يقال ان اراد ان وجوب
الصفة بالذات يستلزم وجوب الموصوف بالذات منعناه وان اراد ان
وجوبها بالذات يستلزم وجوبه مطلقا وان كان بالغير سلمناه ومنعنا بطلانه
لا انتفاء التالي ونمنع بطلانه بانه يلزم امتناع عدم ممكن بناء على امتناع
عدم صفته وفساده ظاهر لانا نقول لا استحالة فيه فان المدعى ان لا شيء
من الامكان وجودي فكان مقتضاه ان بعضه وجودي فلتكن موصوف ذلك
البعض كذلك واما موصوف البعض الآخر الذي هو اعتباري فيجوز وجوده
وعدمه فالاولى ان يقال في ابطال كون نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
الذاتي انه يلزم التناقض على هذا التقدير لان الصفة لكونها محتاجة الى موصوفها
ممكنة وقد فرضت انها واجبة فيتناقضان فينقل الكلام الى وجوب
الوجوب وامكان الامكان ويلزم التسلسل فيقال لم لا يجوز ان يكون الوجوب والامكان

فما بعد المرتبة الاولى اعتبارين بناء على ان الوجوب والامكان يقالان على ما تحتهما
قولا عرضيا فيجوز اختلاف افرادهما بان يكون بعضها من الامور الاعتبارية
وبعضها من الامور الموجودة واعلم انه على تقدير ان يكون نسبة الوجود الى الوجوب
بالوجوب يلزم التناقض لانه واجب مع انه صفة للواجب والصفة الموجودة
للشيء ممكنة قطعا لاحتياجها الى الموصوف ولو بين استحالة الشيء بهذا دون
لزوم التسلسل لكان اولى لان للمناقشة في لزوم التسلسل وفي استحالته مجالا كما ذكرنا
بخلافه فانه من لزومها وفسادها والاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا
فان قيل هذا الدليل جار فيه على تقدير ان يكون امرا اعتباريا اذ ليس معنى كونه
اعتباريا الا اعتبار العقل اياه في الواجب لم يكن الواجب واجبا فان الواجب انه م
واجب اعتبره العقل ذلك او لم يعتبر فانه لو فرض انتفاء العقول كلها كان الواجب
واجبا فيكون الواجب في نفس الامر متصفا بهذا الوصف الاعتباري المعدوم
في الخارج فلا بد لاتصافه به من سبب فسببه اما الذات او غيره فان كان الثاني
يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات نظرا اليه وان كان الاول كان سابقا عليه
بالوجوب والوجود لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وما لم يوجد لم يتصف بشيء اولم متصف مقتضى
بشيء لا اتصافا بل لا تحقق له اصلا وكذا اتصافه بشيء غير معقول فيلزم تقدم
الشيء على نفسه او تسلسل الوجوبات او كون الواجب متصفا بالوجوب قبل
اتصافه بالوجوب هكذا الى ان يتسلسل وكلاهما محالان قلت لا نم ان الشيء
ما لم يوجد لم يتصف بشيء ولم يتصف بشيء اصلا بل يجوز اتصافه بامر اعتباري
واقتضاءه اياه فان كان الحكم بامتناع الاتصاف بامر موجود قبل وجوده
وكذا اقتضاءه لوجود خارجي نفسه فانه مما اختلف فيه اتصاف ماهية علته
المعدوم ممنوع لان هناك امورا ممتازة في الخارج حال العدم متصفة

بامور

بامور معدومة ممتازة متصفة هي بها بل الامتياز انما هو في العقل لا ينافي
هو نفسه كذلك وليست في الخارج فهي في العقل لكن لا مدخل لخصوصية هذا
الثبوت فيهما اذ الاقتضاء والاتصاف نشأ من انفسهما في ذلك الثبوت
لا بذلك الثبوت فاذا حصل في العقل امتاز به الموصوف والصفة وظهر الوصف
اتصاف ذلك الموصوف بذلك الوصف على معنى انه في نفسه كذلك لا على انه
من مخترعات العقل فان عدم العلة لوجود شيء في الخارج متصف في نفس الامر
بكونه علة لعدم المعلول فيه فكل واحد العدمين متصف في نفس الامر بالعلية
والاخر بالمعلولية على الوجه الذي ذكرناه وهذا امر معقول يجزم العقل بصحة
وغير المعقول هو اقتضاء شيء لشيء واتصافه به بحيث لا امتياز لاحدهما عن
الاخر ولا في نفسه ايضا بقي الكلام في وجه اولوية هذا الدليل من الدليل
المذكور في متن الكتاب فنقول وجه الاولوية ما اشار اليه قدس سره حيث
قال انما كان اولى لكونه اخصر حيث حذفنا احد شقي الترديد اعني وجوب الوجوب
على تقدير كونه موجودا وابطال التسلسل ههنا في طرف المبدا ولا شك في هذا اعني
سبب الاولوية جعله سببا لكونه حقا كما سبق في الحاشية الاخرى وايضا علة
هنا لا يحتاج الى دفع تلك الاسولة انتهى كلامه فان قيل الشق الذي حذف
ان لم يكن محتملا اصلا فالترديد لا معنى له والا لا يجوز حذفه بل لا بد من ابطاله
ايضا ليتم الدليل قلت هو محتمل لكنه ظاهر البطلان اذ يلزم التناقض كما
ذكرنا وقد يقال ما ذكرت يصلح ان يجعل وجها لجواز حذفه اما صلاحيته
للاولوية فلا مع ان ظهور بطلانه ليس زائدا على باقي المحتملات واما التسلسل
الذي ذكره المصنف ففي لزومه وكذا في فساده مناقشة كما ذكر ودعوى عدم
منافاة القول بالاولوية للقول بحقيقة مبنية على جعل الاولوية بمعنى الامكان العام
حقيقة ؟

بحقيقة

فيلزم امكان الذات واقتضاؤها يلزم تأخر الوجوب عن نفس الذات وعن وجوده
مع انه متقدم عليه على ما قالوا لان الصفة الموجودة للشيء متأخرة عنه في الوجود
ان كان الوجوب المستفاد من الغير هو الوجوب الذي يكون الواجب واجبا به و
ان كان غيره فلا كلام فيه ويلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه اما التسلسل فعلى تقدير
ان يكون الوجوب المتقدم غير الوجوب المتأخر المستفاد منه وكذا الكلام في المتقدم
على المتقدم بحيث لا يعود الى الاول اصلا اي يذهب الى غير النهاية وهذا التسلسل
وان كان باطلا في نفسه يلزم على هذا ايضا ان لا يكون شيء ما في تلك السلسلة
هو الذي به وجب الواجب لان ما وجب الواجب به متقدم على وجوده بناء على
ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وقدم الكلام فيه واما الوجوب الذي عرض لنسبة الوجود
الى الذات نظرا الى العلة فهو متأخر اي الوجوب اللاحق لكن تلك الوجوبات المتسلسلة
لانها عارضة لنسبة الوجود حينئذ للنسبة الوجود الى الذات فيكون غير ما وجب
الواجب واما تقدم الشيء على نفسه فعلى تقدير ان يكون احد الوجوبات المتقدمة
هو الوجوب الاول فانه حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب ويمكن دفع
ذلك بما اشرنا اليه فان المدعى انه ليس شيء من افراد الوجوب في حد [illegible] بعض
المدعى هو الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية فيجوز ان يكون الوجوب المتقدم بمرتبة
او بمراتب اعتباريا فلا يلزم التسلسل ولا تقدم الشيء على نفسه لانا نختار ان
المتقدم غير المتأخر وانه اعتباري فالاولى ان يقال اذا تقدم الذات
بالوجوب والوجود على الوجوب فالوجوب المتأخر ان كان غير المتقدم
فلا كلام فيه لان الواجب واجب بالمتقدم والكلام في الوجوب الذي وجب
الواجب به وان كان نفسه لزم تأخر الوجوب عن نفسه وعن وجود الذات
مع تقدمه عليه لما ذكرنا فهنا كان السبب غير الذات وفيه اقتضاؤه فيه

بل

غيره

الى الوجوبات

الا فراحق

مر

الثاني

الثاني ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات اي استحقاق الذات الوجود لذاته حد يقال
ان الوجوب بمعنى اقتضاء الذات الوجود وليس هو الوجوب الذي هو جهة القضية لانه كيفية
نسبة الوجود الى الذات وهي متأخرة عن اقتضاء الذات الوجود وكلا المعنيين
اعتباري واما تغاير اقتضاء الذات الوجود فليس كما ينبغي لان الاستحقاق هي
القابلية والاقتضاء هو الفاعلية ولا شك ان احدهما ليس هو الاخر والامكان
لا اقتضاء الوجود لذاته فان قيل تفسير الامكان يصدق على الامتناع فيجب ان يقال
هو لا اقتضاء الوجود والعدم لذاته قلت لا نم بل الامتناع اقتضاء العدم لذاته
وهذان المفهومان متباينان نعم المشتق من الاول اعم من المشتق من الثاني ولا يجدي
فيه واعلم ان التعرض لبيان عدمية الامكان بالمعنى الذي ذكره مستغن عنه اذ لا شبهة
في عدمية ما دخل السلب في مفهومه انما الاشتباه في الامكان بمعنى احتياجه الى الغير
والدليل المذكور يدل على عدمية بهذا المعنى ايضا فالاولى التعرض له بهذا التفسير
لزم تقدم الصفة على الموصوف قال قدس سره اي الصفة الموجودة الحقيقية
واما تقدم الصفة الاعتبارية فلا استحالة بل نقول كل صفة متقدمة على وجود
الموصوف فانها اعتبارية قطعا هذا كلامه فان قيل تقدم الصفة على الموصوف
غير معقول فان المعدوم مطلقا لا يتصف بشيء اصلا سواء كان حقيقيا او اعتباريا
قلت المراد بتقدم الامكان مثلا على الممكن ان الممكن اذا حصل في العقل يحكم العقل عليه
بعروض الامكان له لذاته من غير مدخل لخصوصية احد الموجودات كما في جميع لوازم
الماهيات لا انه حال كونه مرفوعا عن نفس الامر متصف بشيء فانه باطل بالضرورة
بناء فقضان الامتناع فيه بحث لانه ان اراد ان كلا منهما يناقضه منعناه
وان اراد ان المجموع الحاصل منهما يناقضه سلمناه لكنهما لا يجتمعان
اصلا للزوم ان يكون وجوديا فيكون اجزاؤه ايضا وجودية هو عدمي

مستغنى

قدم

ان كون وجود الموجود من

اما الوجوب فلارتفاعهما عن الممكن
واما الامكان فلارتفاعها عن الواجب

ضرورة صدقه على المعدومات فان قيل صدق مفهوم على المعدومات لا يوجب كونه
عدميا مطلقا فان الانسان صادق في نفس الامر على افراده المعدومة مع انه ليس عدميا
وانما يلزم كون المفهوم عدميا اذا لم يصدق الا على المعدوم والامتناع ليس كذلك
اذ يصدق على الواجب اذ يمتنع العدم كما يصدق على الممتنع اذ واجب العدم
ان اراد صدقه ولو بالاشتقاق وان اراد صدقه مواطاة فلا يصدق الا على
الامتناعات فالاستدلال بها مصادرة قلت لعل المراد بصدقه على المعدوم
اتصاف المعدوم به ولا خفاء ان المعدوم لا يعقل اتصافه بالوجود ففي العبارة
مسامحة او نقول ليس المراد بالوجوب والامكان والامتناع ههنا ما هي جهة القضية
مطلقا بل ما هي كيفية نسبة الوجود الى الشيء فامتناع الوجود بالاشتقاق ايضا
لا يصدق الا على المعدوم الممتنع فيكون عدميا مطلقا بخلاف الانسان فانه
باعتبار صدقه على المعدوم عدمي كما انه باعتبار صدقه على الموجود وجودي
فيلزم حدوث القديم قال قدس سره لان القدم صفة لازمة للقديم
فيلزم من حدوثه حدوثه انتهى كلامه وجه اللزوم ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم فيلزم التسلسل الاولى ان يقال فيلزم التسلسل او الدور وفي لزوم التسلسل
كلام كما مر وكذا في فساده لانه في جانب المعلول فان قيل عكس اثبات كون
القدم عدميا بان يقال لو وجد لكان نسبة الوجود اليه اما بالوجوب فيلزم
التسلسل او الصفة لا تكون الا ممكنة وقد فرضناها واجبة فتناقضا واما
بالامكان فيلزم جواز زواله نظرا الى نفسه فيلزم ان لا يكون الواجب قديما لان
الواجب قديم بهذا القدم والممكن لا يلزم من فرض زواله محال نظرا الى نفسه وان لزم
ذلك نظرا الى علته فلا يجدي في دفعه ان يقال لما كان علته الذات امتنع زواله
نظرا اليه قلت ما ذكرت من المحال لم يلزم نظرا الى نفسه بل نظرا الى غيره وهو زواله

عن موصوفه وامتناع ذلك ليس لنفس الصفة بل للموصوف فنقول بهذا ان فسر
القدم بمعنى لا مدخل للسلب في مفهومه مثل الازلية والاستمرار الى الازل فذلك
اما اذا فسر به مثل عدم المسبوقية الى العدم والى الغير فلا يحتاج الى الدليل في عدميته
وكذا ثبوت عدمية الحدوث انما يحتاج الى الدليل اذا لم يفسر بما دخل السلب في
مفهومه اما اذا فسر به مثل عدم الازلية او عدم الاستمرار فلا الوجوب بالذات
ينافي الوجوب بالغير فان قيل لا يخلو اما ان يكون المراد ان الوجوب بالذات
لا يجامع الوجوب بالغير بمعنى انه لا يجتمع في الواجب وجوبان او ان وجوب الذاتي
لا يكون مقتضى للغير ايضا او نفي كل منهما وعلى التقادير لا يدل الدليل المذكور
على المدعى اما على الاول فلانه لا يلزم من ارتفاع ذلك الغير الا ارتفاع
الوجوب الذي هو مقتضاه اما ارتفاع الوجوب الذي هو الذات فلا محذور
واما على الثاني فلان ارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت
منحصرة فيه وههنا ليس كذلك لانه مقتضى الذات ايضا فلا يلزم من ارتفاع
ذلك الغير ارتفاعه وايضا قد يكون ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز
ان يستلزم المحال لا يقال لو كان الوجوب الذاتي مقتضى غير الذات ايضا لزم
توارد علتين على معلول واحد وهو محال فلا يجوز ان يكون مقتضى للغير ايضا
لانا نقول فالدليل على ذلك هذا لا ما ذكره واما على الثالث فلمجموع ما ذكر في
الاولين قلت المراد هو الثالث ويدل الدليل المذكور عليه لان معنى الوجوب
بالذات هو استحقاقه الوجود لذاته ومعنى الوجوب بالغير هو استحقاقه الوجود
لذلك الغير واذا كان استحقاق الوجود الخاص للواجب لذاته استحال ان يكون
له استحقاقه لغيره فان الاقتضاء التام للوجود الخاص لشيء لا يكون الا واحدا
فاذا فرض ان الاقتضاء التام للوجود الخاص لشيء لغيره امتنع ان يكون

فرع يمتنع
فيجوز الارتفاع لذاته وان امتنع بالغير

لذاته ايضا بل لذلك الغير فقط فهو ممتنع بارتفاعه وغير الواجب لا يمتنع ارتفاعه
لذاته لما سيأتي من برهان التوحيد فلو امتنع ارتفاعه يكون بالغير فلا يكون واجبا
لذاته والحاصل انه لا يجوز ان يكون الواجب لذاته واجبا لغيره للتنافي بينهما فيلزم
من فرض احدهما نفي الاخر لما ذكر فلو استدل هكذا لكان اظهر ش فلا يكون
الواجب لغيره واجبا لذاته ما هو النتيجة عكسه فالاولى ان يفرع ذلك بعد ش فان قيل
هذا يبطل ايضا السؤال منع لو ان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير ان قيد الاحتياج
بكونه في الموجودية بالوجود الخارجي فان ذلك في المركب بالوجود الذهني فقط
ممنوع وان لم يقيد كان مغالطة فان اللازم لان لازم الوجوب هو الغنا
عن الغير في الموجودية ولازم التركيب هو الاحتياج الى الغير في الجملة وهو لا ينافي
انما المنافي هو الاحتياج الى الغير في الموجودية والجواب المذكور في الشرح جواب
بتغيير الدليل بان يخص الاحتياج بكونه في الموجودية بالوجود الخارجي ويثبت
بذلك الدليل بعض المدعى والبعض الاخر بما ذكر وستسمع ان ذلك لا يتم ايضا
واما ان التركيب الخارجي يلزمه الاحتياج الى الغير في الموجودية فلان الجزء الخارجي
متقدم في وجوده على وجود المركب منه تقدما بالذات المصحح للفاء بانه يقال
وجد الاجزاء فوجد الكل فان قيل جميع الاجزاء نفس الشيء فكيف يلزم الاحتياج
الى الغير قلت يلزمه الاحتياج الى كل منها وهو غيره وايضا برهان التوحيد ان
تم على ان ليس في الوجود واجبا غير واجب الوجود لزم منه امتناع التركيب الخارجي
في الواجب لان المركب الخارجي ليس موجودا واحدا بل موجودات متعددة له وحدة
اعتبارية فاذا كان بعض من تلك الاجزاء ممكن الوجود لم يكن المركب واجب الوجود
واذا امتنع تعدد الواجب امتنع تركب الواجب لا محالة ش ان الواجب لذاته
ينافي المركب حق العبارة ان يقال الوجوب لذاته ينافي التركيب لانه هو المدعى الذي

ذكره

ذكره ش اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع مطابقة الاخرى له والجواب
ان المراد بمطابقته لان كان حملها عليه فلا نعرف ان حمل احديهما عليه يمنع حمل الاخرى عليه
بل يجب ان لا يكون كذلك وهذا تفصيل الجواب المذكور بقوله لانا نقول انما يلزم
وقدم ذلك ش فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا يقال العقل بديهة
يحكم بمطابقة الصورتين المتغايرتين لامر بسيط لانا نقول الحكم باستحالة
بديهة الوهم للالف بالصور المحسوسة كالمنقوشة على الجدار والصور الثابتة
في الخيال اذ يستحيل مطابقة صورتين لامر واحد واما الصور التي ينتزعها
العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط تحصل بكثرة مشاهدة الجزئيات
او قلتها وتنبهه لمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة في انتزاعه من جزئي
واحد صورة مطابقة لشخص بخصوصه واخرى مطابقة لبني جنسه ش واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته وذلك لتخصص الا في تمامه ولا في بعضه
لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود يعني ان كل ماهية نوعية او
جنسية او فصلية لغير الواجب تقتضي امكان وجوده الذي هو وجود
الفرد لان وجود النوع هو وجود افراده ووجود الجنس هو وجود النوع
وكذا الوجود الفصل وهذا بناء على ان برهان التوحيد يقتضي ذلك فلو كان
الواجب مشاركا لشيء من الماهيات لكان متصفا بالامكان لان الماهية
المشتركة بينه وبين غيره تقتضي امكان وجودها ووجود النوع فيلزم امكان
وجود الواجب وهو محال وقيل ايضا عدم مشاركته لشيء من الماهيات
لا يقتضي ان لا يكون لجنس في نوع بحسب الخارج هو منحصر في فرده بحسبه
ايضا وان كان لذلك الجنس انواع كثيرة في العقل ولذلك النوع افراده كثيرة
فيه وبرهان التوحيد لا يقتضي ذلك فلا بد لبيانه من دليل اخر ش

ان العقل لا يحتاج فى تعقل ذاته الى ما قيل ونحن معترفون بان ذاته لا يكون معقولا
للبشر فنحن انما نقول ان العقل لا يحتاج فى تعقل ذاته الى امر يتوهم انه لازم
من ان برهان التوحيد لا يدل على امتناع ان يكون له جنس منحصر فى نوع يجب
الى ربح ولانه لا امتناع فى ان ينتزع العقل من البسيط الخارجى صورتين متغايرتين
لو قدر كون الوجوب للذات ثبوتيا لما زاد على الذات فان قيل ان
اراد بالوجوب ما استدل سابقا على انه اعتبارى وهو السابق بالذات
على وجود الذات كما بنى عليه دليله فعلى تقدير ان يكون ثبوتيا كما استحال
ان يكون وصفا لما ذكر استحال ان يكون عينه اذ كون الشئ نفس كنهه الوجود
الى غير معقول وان اراد به غيره فلم قلت انه على تقدير ان يكون ثبوتيا يجب
ان يكون عين الذات قوله والا لزم ان يكون ممكنا فان كان سببه غير الذات
يلزم امكان الذات قلنا لا نم اذ ليس هو الوجوب الذى به الذات واجبا
بحيث لو زال عنه يلزم امكانه قوله وان كان الذات يلزم تقدم الشئ
على نفسه او التسلسل قلنا لا نم فان الوجوب المتقدم على الوجود ح غيره وهو
اعتبارى فلا يلزم شئ من المحذورين قلت اراد به غيره بحيث يساويه فى الرتبة
العقلية بحيث لا يتصور بينهما انفكاك اصلا متقدم على الوجود ايضا اذ لو فرض
لو لزم تاخره لجوز ولزواله يدل على ذلك قوله وما قيل انه سابق على الوجود ففرض
وجوده يكون عين الذات فانه متقدم على وجود الذات فى الرتبة العقلية و
امتنع ان يكون زائدا عليه والا لزم تقدم الصفة الوجودية على وجود الموصوف
كما مر ويلزم ايضا ما ذكر من التسلسل وتقدم الشئ على نفسه وامكان الذات
لان انفكاكه عن الذات يستلزم انفكاك الوجوب عنها وكذا تقدمه وتاخره
مستلزم لتقدمه وتاخره للتساوى المفروض لا يقال لا يجوز ان يكون هو ايضا

لان الوجوب متقدم على وجود الذات والذات الموجودة لا يتقدم على وجودها
بل المتقدم هو الذات من حيث هى لانا نقول الذات من حيث هى مساوية
للوجوب ولا يسع وجودها بل يجب والصفة لو كانت مساوية له تمتنع
وجودها فليتامل فيكون ممكنا قال قدس سره اى نظرا الى الذات نفسها
واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة والا لم يكن الامكان علة للحاجة انتهى كلامه
وما قيل ان الوجوب نسبة لعل المراد بالنسبة هى الصفة فيكون نسبة
عارضة للنسبة او يكون على حذف مضاف اى كنه نسبة اذ المراد كنه نسبة
القضايا فيتاخر عنها فان قيل اذا كان الوجوب متاخرا عنها فكيف
يقال انه سابق على الوجود بالذات قلت انه متاخر عن الماهية وعن مفهوم
الوجود وليس متاخرا عن كون الماهية موجودة كما فى الامكان فانه متاخر عن
الماهية وعن مفهوم الوجود لكونه كنه للنسبة بينهما وليس متاخرا عن كون
الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها
بالوجود وسياتى هذا فى الالهيات ان احال ذلك على برهان التوحيد
الذى ذكره المتكلمون فهو يدل على امتناع تعدد الاله الواجب لذاته القادر
على كل الممكنات بحيث يمتنع ان لا يوجد ممكن اذا تعلق ارادته بوجوده المتصف
بباقى الصفات التى يجب للاله ولا يدل على امتناع تعدد الواجب لذاته
مطلقا الا اذا قام برهان على ان الوجوب لذاته يستلزم جميع الصفات التى
للاله فان حصل لهم ذلك تم والا لا وان احاله على برهان التوحيد الذى
ذكره هناك من الحكماء ففى بعض مقدماته مناقشة سنذكرها ان شاء الله
لما كان الممكن كل من طرفى الوجود والعدم الما كان اثبات حاجة الممكن الى
المؤثر لامكانه مبنيا على استواء طرفيه بالنسبة الى ذاته وذا لم يلزم من

قسمة المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع بل هو الحكم الثاني من احكامه الذي ذكره
بعد واستدل عليه كان الاول تقدم الثاني على الاول قوله والتفاوت
بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاول غير بديهية لا خفاء انه لو لم يدع
كونه بديهيا اوليا بل يكتفي بدعوى البداهة مطلقا كما في عبارة المتن لا يتوجه
هذا الدخل اصلا اذ البديهيات متفاوتة في الظهور والخفاء بلا شك لتوقف
بعضها بعد تصور الطرفين على تجربة او حدس او غير ذلك فان ادعى ذلك
كما هو الحق والمصرح في كثير من الكتب فيتوجه السؤال لانه لما لم يتوقف جزم
العقل على شيء بعد تصور الطرفين فالتفاوت غير متصور ودعوى الاولوية
للاستظهار لانه يحتاج اليه فابطاله لا يضر في مطلوبه بل فيما استظهره
والتعرض لدفع ما يرد عليه لبقاء الاستظهار لا لاصل المقصود وحاصل
الجواب ان حصول التفاوت ليس بعد تصور الطرفين على وجه هو مناط الحكم
بل بعد تصور الطرفين في الجملة فقد يكون بعض الاوليات اظهر من بعض بسبب
الالف والعادة بتصور بعض دون بعض او بسبب اخر لكن بعد تصور الطرفين
بل في الجملة وانت خبير بانه يصح حمل كلام المتن على ما ذكره بقوله وقد يقال
المتعرض الى ان حصول التفاوت في نفس الحكم كما ذهب اليه المحقق فان
الالف في كلام المتن اذا حمل على الالف بالتصورات على وجه هو مناط الحكم ما ذكر
بقوله فالاولى واذا حمل على الالف بالبديهيات يرد عليه ما عرض اليه بقوله والاولى
قوله واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه يحتاج الى المؤثر لا بد ان يضم
اليه قولهم لامكانه لان بعض وجوه الاعتراض مبني عليه وهذا الاعتراض معارضة
وان لم يتم الخصم دليلا على ما ادعاه بل ادعى البداهة في ذلك فان المعارضة
اقامة الحجة على نقيض ما ادعاه الخصم ادعى الضرورة فيه او استدل عليه فان المعارضة

[هامش: منهما — مقصوده — لا م — يكون — سواء]

هي المقابلة على سبيل الممانعة وكل من الضرورة والاستدلال موجب للعلم
فاذا وقعا متقابلين كانا متعارضين قوله لو كانت الحاجة بثبوته لما كان
مدعى الخصم ان كل ممكن محتاج الى مؤثر في وجوده كان نقيض مدعاه رفعا للايجاب
الكلي والدليل المذكور على ذلك الرفع دليل خلفي فيكون نقيض ذلك الرفع ايجابا
كليا اي كل ممكن محتاج فكل حاجة بثبوته فالكلام في لزوم التسلسل والدور بناء
على جعل عدميتها مستلزمة لعدم اتصاف الشيء بها انما الكلام في فساده وانه
هو تسلسل في جانب المعلول لان حاجة الحاجة صفة الحاجة والصفة متاخرة عن
الموصوف فيكون التسلسل في جانب المعلول ويمكن ان يوجه على وجه يكون في جانب
المبدا بان يقال حاجة الحاجة يجب ان يكون متقدمة على الحاجة لتقدمها على
الايجاد المتقدم على وجودها فيكون التسلسل في جانب المبدا فان قيل تقديم
الصفة على تقدير وجوديتها ممتنع ولزوم التسلسل المحال انما هو على تقدير وجودها
والا لم يكن تسلسلا محالا قلت تقدم الحاجة على موصوفها ضروري كما ذكر
ولزوم التسلسل على تقدير وجودها ح يكون على تقدير محال هو تقدم الصفة
على موصوفها قوله وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها
قال قدس سره بناء على ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه فكل ثابت
لغيره ثابت في نفسه بدون العكس لا على ان الاول مقيد والثاني مطلق كما يوهمه
ظاهر عبارة الشرح انتهى كلامه وانما قال يوهمه لان العام والخاص كما يقال بحسب
الحمل يقال بحسب التحقق وهنا بحسب التحقق لكنه شايع في القضايا دون المفردات
فان الشايع فيها هو الاول وهي المقيد والمطلق دون العموم والخصوص
بحسب الصدق والحمل لان العموم والخصوص بحسبه ههنا لا يكون الا من هذا القبيل
فان ثبوت الحاجة مطلق عام بالنسبة الى كل ثبوتها لغيرها ومن ثبوتها في نفسها

ثم

[هامش: متعلقا — فلا كلام ح — ان عدميتها — فالدليل التام على عدميتها هو الباقي وانما قلنا تسلسل في جانب المعلول — وجودها — لغيره — كذلك ههنا]

بعده

وانما لم يكل على ذلك لانا سنستدل بعد هذا في نفسها على عدم ثبوتها لغيرها لا لعدم ثبوتها
مطلقا اعم من كل منهما ش لان الصفة اذا لم تكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف
محتاجا اليه قال قدس سره والا لما احتاجت الصفة الى ذلك المؤثر ضرورة احتياجها
الى الموصوف المحتاج اليه وفيه بحث لان عدم احتياج الصفة الى المؤثر لعدميتها لا يستلزم
عدم احتياج الموصوف اذ ربما كان وجوده محتاجا الى المؤثر ولا يلزم من ذلك
احتياج الصفة اليه انما يلزم ذلك اذا كانت وجودية محتاجة انتهى كلامه فان الصفة
الوجودية محتاجة الى الموصوف الموجود واما الصفة العدمية فلا تحتاج الا الى
الموصوف المالي وجوده فلا يلزم هاهنا ان يكون موجودا ولا يكون موجودا ان ح
فان كان الاتصاف خارجيا لا بد ان يكون موجودا والا فلا الآن ان توجه كلامه و ح
على وجه لا يرد عليه هذا البحث بان يقول قوله ان الحاجة اذا لم تكن ثبوتها لم تكن
محتاجا الى مؤثر مراده انه لم يكن محتاجا الى مؤثر في ثبوتها للموصوف فلان
ثبوتها في نفسها هو ثبوتها للموصوف واراد بقوله فلا يكون الممكن محتاجا
الى مؤثر ان لا يكون محتاجا في اتصافه بالحاجة وبقوله اذا لم تكن محتاجا الى
مؤثر ان لا يكون محتاجا الى مؤثر في ثبوتها للموصوف وبقوله لم يكن الموصوف
محتاجا اليه انه لا يكون محتاجا اليه في اتصافه بصفته وعلى هذا لا يرد عليه
هذا البحث ش فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر فيه بحث اذ لا يلزم من انتفاء
كون الحاجة معللة بشيء انتفاء اتصاف الممكن بالاحتياج فان قيل اذا لم تكن
الحاجة معللة اصلا يلزم ان لا يتصف شيء بها اذ لا بد للاتصاف من علة وقد فرضت
ان لا تكون معللة اصلا قلت لا يلزم من عدميتها الا انتفاء تعليلها في ثبوتها في
نفسها اما انتفاء تعليلها في ثبوتها لغيرها فلا ش وهي الوجوه الدالة على ان
الحاجة والمؤثرية ليست ثبوتية فان قيل الجواب المذكور منع الملازمة اي لا نلزم

ليستا ثبوتيتين اما مع
على ان الحاجة ح

مع عدميتها

من عدميتها عدم الاتصاف بها لا انها ليست عدمية قلت سلمنا ذلك فان
الوجوه الدالة معارضات لما ذكر ان الامكان علة للحاجة وادلة على عدميتها
فتتفرع عليها عدم الاتصاف بها فيلزم عدم التعليل فالجواب عن الوجوه
المذكورة جواب عما ذكر الوجوه لاجله فتامل ش لا يلزم من عدمية الحاجة فتامل
والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا قال قدس سره هذا الجواب
على تقدير ان يقرر السؤال بان الحاجة عدمية غير ثابتة في نفسها فلا تثبت
لغيرها فلا يكون الممكن محتاجا اليه فلا يكون الامكان علة لاحتياجه وان امكانه
قرر بانها لما كانت عدمية لم تكن معللة اصلا فلا يكون الامكان علة لها فالجواب
ان العدمي لا يحتاج في ثبوته الى علة اذ لا ثبوت له كذلك واذا وقع صفة في نفسه ح
لغيره احتاج اتصافه به الى علة لا تجعل الاتصاف موجودا بل تجعل ذلك
الغير متصفا بتلك الصفة العدمية كما ذكر في ايجاد الماهية انتهى كلامه ظاهر كلامه
يدل على ان كلام المتن والشرح في الجواب لا يصلح جوابا على كل محتمل تقرير السؤال ان يكون ح
لكن يمكن جعله جوابا عن كل منهما اما عن الاول فظاهر كما سلف واما عن الثاني
فنقول هو ظاهره مع قوله لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات ح
محتاجا ومؤثرا وهي قولنا لا بد للاتصاف من علة فلا يلزم من عدميتها
في نفسها ان لا يحتاج الى علة مطلقا ش والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية لا
فان قيل عرض بقوله والحق الى ان ما ذكر سابقا في عدمية الحاجة والمؤثرية ليس حقا اي اولى ح
مع انه غير قادح فيما دل على عدميتها والجواب المذكور منع لاستلزام عدميتها موصوفا
عدم الاستلزام بها فتتم كونها عدميين تتصف بها فيكون ما سبق ايضا حقا الاتصاف بها ح
فما وجهه قلت عدمية الشيء لا يستلزم اتصاف شيء في نفسه بحثا اذا حصل له الموصوف به ح
ببعض اعتباراته في العقل بحده العقل متصفا بذلك الامر العدمي فيكون

امرا اعتباريا ولا يلزم من مجرد ثبوت كون الشيء عدميا وعدم امتناع
اتصاف الشيء به ان يكون امرا اعتباريا فالمحقق في اثبات كونه امرا اعتباريا
ما ذكره بقوله والحق وحاصل الكلام على وجه يتضح ذلك المقصود ان يقال
انهما امران اعتباريان لان نعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان
نعقل ثبوت امر في العقل هو الحاجة يعرف بها حال الممكن في انه كيف يترجح
وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار حاجة للممكن لا على انه من مخترعات العقل
بل على انه في نفسه كذلك ونعقل صدور الاثر عن شيء نعقل ثبوت امر
في العقل هو المؤثرية يعرف بها حال المؤثر وبهذا الاعتبار تأثير للمؤثر
كذلك واذا كانا ملحوظين على هذا الوجه لا يمكن ان يوصفا بانهما ممكنان
او غير ممكنين واذا نظر العقل اليهما امكن له ان يعتبر نسبة الوجود اليهما بالامكان
فيعرض لهما حاجة ومؤثرية اخرى ملحوظا بهما نفس الحاجة والمؤثرية الاولى
ولا يمكن ان يوصفا بشيء كانا ملحوظين هكذا بل اذا لوحظا قصدا امكن للعقل
ان يعتبر نسبة الوجود اليهما بالامكان فيعرض لحاجة الحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية
مؤثرية اخرى كذلك ولا شك ان العقل لا يتمكن من الاعتبارات الغير المتناهية
فينقطع التسلسل بانقطاع العقل فثبت انهما امران اعتبريهما عند تعقل الموصوف
ببعض الاعتبارات كما ذكرنا وسقط ما اورده عليه قدس سره حيث قال
هذا الكلام محقق قد ذكر في تحقيق التسلسل في الامور الاعتبارية وكيفية انقطاعه
كاللزوم والحصول والوحدة والكثرة لكن قوله اذا نظر العقل اليهما باعتبار
ذاتهما يكونان ممكنين ان اراد به الامكان العام فصحيح لكنه ليس علة
للحاجة وان اراد به الامكان الخاص فالظاهر انهما من الامور الاعتبارية التي
يمتنع وجودها في الخارج فلا يعرضها الامكان الخاص بحسبه او اعتبارة [illegible]

اي الوجود الذهني خلاف المصطلح هذا كلامه وانما قلنا سقط لانه ظهر مما ذكرنا
ان المراد بقوله يكونان معقولين ممكنين انه يمكن للعقل ان يعتبر نسبة الوجود اليهما
بالامكان فيعرض للحاجة حاجة وللمؤثرية مؤثرية نعم ما ذكره وارد على ظاهر عبارته
وانما قال فالظاهر انهما من الامور الاعتبارية التي يمتنع وجودها في الخارج
ولم يجزم بذلك لان للمناقشة في دليل عدميتهما مجالا بان يقال لم لا يجوز ان يكون
حاجة الحاجة ومؤثرية المؤثرية او ما بعدهما قريبا او بعيدا امرا اعتباريا
فلا يلزم التسلسل المحال ان وجود المؤثر يستلزم وجود الاثر المراد بالاستتباع
هو الذاتي بان يكون وجود الاثر في آن وجود المؤثر وزوال العدم عنه
في ذلك الآن مع كون وجود الاثر تابعا لوجود المؤثر اي متأخرا عنه
تأخرا ذاتيا واذا تحقق المراد بالتأثير بطل الترديد المذكور بلا اشتباه
لانه مبني على كون المستند هو وجود هو الماهية الموجودة او المعدومة وظهر
قسم آخر هو المراد لانه لما تقرر ان المستند هو الموجود بوجود قبل ولا
المعدوم بل الماهية من حيث هي هي لما سبق وكيف لا يحمل كلامه عليه مع انه
ظاهر لا يحتمل غيره فان القول بان الشيء مؤثر في شيء متبوع له والآخر
تابع مع ظهور امتناع تخلف المعلول عن علته التامة تصريح بانهما في الزمان
يتقدم احدهما على الآخر بالذات ما اورد عليه الشارح ويكون هو ما
استصوبه في الجواب غايته انه غير مصرح بدفع ما اورده عليه السائل بل توقف
فيه واجمل على السائل وان اراد به كون وجود الاثر بوجود المؤثر مقارنة
وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات بناء على انه يريد بالوجود وجودا قبل
فانه مع وجود المؤثر بالذات بمعنى انه لا يتأخر عنه بالذات ولا يتقدم
كذلك فالحاصل في الجواب انه ان لم يرد بالوجود في قوله حال الوجود وجودا قبل

بان يكون التاثير في الوجود ويختار ان التاثير في حال الوجود ويمنع لزوم تحصيل
الحاصل على وجه يكون محالا ويقول فرض التاثير ينافيه فان وجود الاثر يكون
متاخرا عن وجود المؤثر بالذات فلا يحتمل كونه معه بالذات ويبطل المعروض
اذ بقي قسم اخر هو الموجود بوجود متاخر عنه بالذات معه في الزمان اه
وكذا ايتا[ء] عدم المعلول من عدم العلة اشارة الى دفع السوال اذا اورد
على جانب العدم فان عدم الممكن لما كان مستندا الى عدم علة الوجود فيرد عليه
السوال بالترديد المذكور ويجاب بالترديد المذكور ايضا اه فيكون المؤثر
انما موثرا اى التاثير سواء كان ايجادا او اعداما يكون في الاثر لا من حيث
هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل فيه من حيث هو هو فلا يلزم شي
من المحذورين وهذا الكلام تتمة لتمام الكلام فانه لما امتنع التاثير بالايجاد
في الموجود والمعدوم وكذا التاثير بالاعدام فيهما ولا امتنع التاثير فيهما في
زمانهما على الوجه المذكور كان التاثير فيه من حيث هو هو اه فانها ليست
بحال الوجود ولا بحال العدم قال قدس سره فيلزم الواسطة قطعا انتهى كلامه
يعني ان هذا البعض اجاب عن هذه الشبهة بان الماهية حال عدم[ها] وجاعل
العدم غير موجودة ولا معدومة وتاثير المؤثر فيها انما هو في هذه الحالة
يدل عليه كلامه في شرح المواقف ولهذا جعل السوال المذكور بقوله فعلى هذا
يلزم الواسطة متعلقا بجواب الشارح لا بكلام هذا البعض مع انه ظاهر فيه
حيث قال في تقرير قوله فعلى هذا يلزم الواسطة اى على ما ذكرتم من ان
المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود او معدوم وايضا ذكر الشارح رحمه الله
مثل هذا السوال مع الجواب المذكور ههنا في شرح التجريد على ما قال في
جواب الشبهة من ان المؤثر انما يوثر في الاثر من حيث هو موجود او لم يذكر

كلام ذلك البعض هناك فجعل كلامه هناك كلامه ههنا فانى ارى ان مقصود
الشارح بذلك السوال والجواب توجيه كلام ذلك البعض بصرفه عن ظاهره وحمله
على ما هو الحق في حل الشبهة اذ القول بان الشي قد يكون موجودا في زمان ومعدوما
في زمان اخر وغير موجود ولا معدوم في زمان غيرهما سقط ظاهره ويجب ان
الدعاقل[؟] فكلام العاقل اذا كان ظاهرا في مثله كان الاولى صرفه عن ظاهره و
حمله على ما يقتضيه العقل فقال معنى قوله التاثير في الاثر في حال الحدوث ان التاثير
على ما هو في حال الحدوث هو الماهية من حيث هي هي لا في على ما هو في حال
الوجود او العدم فليتامل ولا ينافيه ارادة على ما ذكر سابقا في شرح التجريد وههنا
وايضا لو كان المقصود ما ذكر لكان توسيط ذلك البعض بين السوال ومنشاه
قبيحا وتماما حاصل الجواب الذي ذكره قدس سره بقوله والحاصل ان التاثير ليس
بشرط الوجود فيلزم ولا بشرط العدم بل هو في زمان الوجود والمحال انما يلزم
من الاول فقط انتهى كلامه فيستقيم سواء جعل السوال متعلقا بكلام هذا البعض
او بكلام الشارح عليه اه يعني اجمالي تقريره ان دلائلكم هذه ليست صحيحة
بجميع مقدماتها اذ لو صحت لزم ثبوت ما حكم البديهة بخلافه وهو محال بيان
الملازمة ان العقل يبديهة يحكم بان شيئا ما يؤثر في شي وان شيئا ما يحتاج الى
شي فهو ما حكم به البديهة ثابت وهو نقيض ما يقتضيه الدلائل المذكورة ويمكن
ان يجعل كلام المعترض معارضة لمقدمة من مقدمات الملازمة يدعي فيها البداهة
اى ان ادعيت فيها البداهة فعندنا ما ينافيه وهو الدلائل المذكورة المقتضية
لثبوت نقيضه والجواب بطلان منع بعض مقدمات المعارضة وانت خبير
بان تلك الملازمة يستلزم الدور كما لا يخفى فليتامل اه لو كان بديهيا
لكان مطابقا لا خفاء في ان هذا السند اخص من المنع لانه على تقدير ان يبطل

حتى ينتقض الحكم الا ملزوم بداهته فالكلام فيه بابطاله لا يشتغل فى دفع المنع واما المنع
فخارج عن قانون التوجيه لكن لو ثبت بطلان هذا السند وهو حقية النقيض تم كلام
المجيب ولا نفع للمعترض فى منع البداهة اذ نقول رح لو صحت دلائلكم بجميع مقدماتها
لزم ثبوت نقيض ما هو حق فى الواقع وهو محال والجواب بما يقال هو منع كل دليل — المذكوره
مقدمة من مقدمات السند لا منع المقدمة منها ليكون خارجا عن قانون التوجيه
لان السند هو ان يقال انما يكون هذا الحكم بديهيا لو لم يمكن نقيضه حقا لكن نقيضه حق
فلا يكون بديهيا قوله لما دل عليه الدليل القطعى دليل على المقدمة الاستثنائية و — و ح
الجواب المذكور بقوله لانا نقول حاصله الترديد وان لم يذكر احد شقيه اى ان كانت
هذه الدلائل قطعية فظاهر وان كانت مغالطات فيتوقف الجزم بالحكم على حلها
المحتاج الى الفكر والنظر فلا يكون بديهيا ويرد عليه ما ذكره قدس سره حيث قال
بعد قوله رح يحتاج الى بيان غلطها فلا يكون بديهيا وفيه بحث لان التشكيك
فى البديهيات لا يخرجها عن بداهتها فان العقل جازم بها ويعلم اجمالا ان ما ذكره
فى ابطالها مغالطة وان لم يعلم الغلط بخصوصه فبيان الغلط ليس وسيلة
الى ان يجزم بها فيخرج بذلك عن كونها بديهية بل يقصد بها صونها عن المشكك — لتبعيده
تخلص عن ثبوت المكدرات ولئلا تتخذها الاوهام ذرايع الى اتباع الجهل فيها
بالقياس الى العقول القاصرة انتهى كلامه فالحاصل فى دفع منعه وسنده هذا — الناقصه
دعوى البديهة بان يقال بداهته بديهى وبطلان نقيضه ايضا بديهى وكون تلك
الشبهة ايضا مغالطات بديهى سواء كان حلها بديهيا اولا قوله ان لم يتصف — العظام
بالرجحان اى لا اشكال فى ممكن لا يتصف عدمه بالرجحان على وجوده اى لا يتصف
بالعدم اصلا بان يكون مستندا الى مؤثر موجب قديم فيكون هو ايضا قديما
زمانا وان كان حادثا ذاتا واما الممكن الذى يتصف عدمه بالرجحان على وجوده

اى بعد

اى تتصف بالعدم فلا نم انه يمتنع ان يكون اثرا له قوله فلا نم ما ذكر فى ذلك
الموضع تغير الاثر فان قيل اذا حمل اشارة الى ما ذكر هناك لم لا يحمل التغير
تغير تعلق العدمى قلت لان ذلك لا يدفع السؤال قوله واما ثانيا فلانه لا يندفع
الشك كما يرد عليه ان هذا الجواب ليس لدفع هذا الشك الذى هو الاعتراض الثالث
بل لدفع شك آخر هو الاعتراض الرابع فالاولى ان يقال كما ذكرنا انه يندفع — لا م
ذلك الشك بدون تغير الاثر وانه فائدة بالتغير المذكور ايضا محل تأمل لان — فى ح
ذلك الاعتراض هو ان عدم الممكن لما كان نفيا محضا لم يمكن اثر المؤثر لم يندفع
بتغير الاثر بالاستتباع بل بان يقال لا نم ان عدمه نفى محض بل هو عدم الوجود
للممكن وهو مستند الى عدم علة الوجود وانه اثر حقيقة او مثل ذلك قوله فان قيل
ما سبق متعلق باصل الجواب لا بمحل ما سبق على ما سبق قوله وقد عرفت ما يرد على — من التغير ح
الاستتباع وقد عرفت ايضا ما يندفع به ما ذكر فليتذكر وعرفت ايضا ان
الكلام فى الاعتراض الرابع وان اندفاعه به محل تأمل قوله ليس نفيا محضا لانه
امر عقلى يتصف به الشىء فى نفس الامر لا فى الخارج بل فى العقل قوله ويساوى
طرفى الوجود والعدم للممكن لا يكون الا فى العقل فان اتصاف الشىء بالوجود
الخارجى لما كان فى العقل دون الخارج لما سبق وكذا اتصافه بالعدم الخارجى
كذلك تساوى اتصاف الشىء بهما لا يكون الا فى العقل فان الاتصاف اذا لم يكن
خارجيا لا يكون ذلك الاتصاف بالتساوى ولا نعره فيه فان قلت ثم — لوصف ح
ان اتصاف المعدوم الخارجى بالعدم الخارجى لا يكون فى الخارج قلت لانه لا يمكن
فى كون الشىء معدوما فى الخارج عدم اتصافه بالوجود فى الخارج لانه يصدق
على الموجود فى الخارج فى نفس الامر بحسب العقل فان قلت اى دخل لقوله
وتساوى طرفى وجود الممكن وعدمه الا فى الجواب قلت لما كان مبنى الاعتراض

انه لا يتصف فى الخارج بالوجود الخارجى فيكون المعدوم فى الخارج ما يكون متصفا بالعدم الخارجى ح

كون العدم الخارجي نفيا محضا لا ثبوت له في الخارج ولا تتصف به الشي في الخارج
فلا يكون اثر المؤثر كان الواجب في الجواب هذا التعرض لما يكون تعقله بحسبه ولما كان (هو لبيان الكون الاتصاف)
احتياج الشي الى العلة انما هو في الاتصاف كان التعرض لما كان تعقله بحسبه هو
الاصل في الجواب قال قدس سره المحقق ان ثبوت عدم الاثر في نفس الامر لاجل عدم
المؤثر فيه حكم يتعقله العقل اذ حاصله لم يوجد فيه لعدم وجوده فيه والعقل جازم
بصحته كالجزم بصحة قولنا وجد الاثر فيه لوجود المؤثر فيه واما الذي لا يتعقله هو
قولنا حصل عدمه في نفس الامر لحصول عدمه فيه على ان يكون الخارج ظرفا لحصول
العدم فيه لانه نفي ولا الموجود الذي اضيف اليه العدم في المعنى فان قيل العدم اذا
لم يكن حاصلا في نفس الامر كيف يتصف بالعلية والمعلولية قلنا هما اتصافان
عدميان والمعدوم في نفس الامر قد يتصف في نفس الامر بما هو معدوم فيه اتصافا
ما صدق عليه المعدوم بمفهومه فلو اراد العقل ان يحكم بالاتصاف احتاج (نفسه اي في ذاته)
الى تعقلهما فيظهر اتصافه هناك على انه في كذلك لا على انه من مخترعات العقل
انتهى كلامه قد يقال في قوله قدس سره المحقق اشارة الى ان ما تراءى من ظاهر
كلام الشارح اعني قوله ولكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر كما قال
جاز ان يعلل عدم الاثر ليس بمحقق لان الظاهر ان حصول عدم الاثر في الامر لحصول (بعدم المؤثر في العقل)
عدم المؤثر فيه وهذا كلام يجزم العقل بخلافه بل العلية والمعلولية فيهما كما عرفته
انما هو بحسب نفس الامر لا بشرط حصولهما في العقل واما الاشتراط المذكور
لحكم العقل بذلك ولظهور الاتصاف وانما لم يصرح بالرد على الشارح لامكان
توجيه كلامه بان يقال اراد بامتيازهما في العقل اتصاف الشي بهما في نفس الامر
بحيث يظهر ذلك الاتصاف في العقل ولا شك في صحة ذلك واشار قدس سره
بقوله المحقق ايضا الى رد ما قيل لا يلزم منه ان المؤثر اذا عدم عدم الاثر ان يكون

عدم المؤثر علة لعدم الاثر لجواز ان يكون عدم المؤثر لازما لما هو علة لعدم الاثر
في نفس الامر فانه قدس سره اشار الى ان الحكم بعلية له مما يتعقله العقل كما يتعقل الحكم
بعلية المؤثر للاثر فان ما ذكره جار في المؤثر في وجود الاثر بان يقال لا نسلم ان
الذي اذا وجد وجد الآخر علة له لم لا يجوز ان يكون لازما لما هو علة لوجوده
في نفس الامر فاذا كان العقل جازما بصحتها بطل ذلك الاحتمال وبصعوبة
هذا الاشكال قد يقال كون علة الحاجة هو الحدوث وحده او مع غيره وان تم
لم يدفع هذا الاشكال بحذافيره بل في العدم المستمر الازلي اما في العدم الحادث (الى المؤثر)
فلا وهو ظاهر وقيل السبب في ذهاب المتكلمين الى ما ذهبوا اليه من ان علة
الحاجة هو الحدوث وحده او مع الامكان او هو شرط لعليتها ليس مجرد صعوبة (الى المؤثر)
هذا الاشكال بل مع ما ذهبوا اليه من ان الله تعالى مختار في جميع ما يصدر عنه
والصفات وجودية زائدة على ذاته تعالى قديمة والصفة محتاجة لا محالة لاحتياجها
الى موصوفها فلو كان الامكان علة الاحتياج لزم احتياج صفاته تعالى الى مؤثر
ولا يجوز استنادها الى غير ذاته تعالى وهو ظاهر والى ذاته تعالى لانه مختار فيما يصدر
عنه واثر المختار حادث فيلزم حدوث تلك الصفات فاضطروا الى القول
بان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع وتلك الصفات لما كانت قديمة (علة)
غير محتاجة الى مؤثر فلزمهم ما الزمهم فلو ذهبوا الى انه موجب في صفاته وان كان مختارا (كان)
في باقي افعاله او الى ان صفاته ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة
والفلاسفة او الى ان اثر المختار ليس بلازم ان يكون حادثا بناء على جواز قصد
مستمر ازلا وابدا لا يتقدم على الاثر الا بالذات لم يلزمهم انكار حكم بديهي بل
يجزم العقل بصحته بعد تصور طرفيه بادي الراي والتزام امر قام البرهان
على استحالته ولمحذورات كثيرة ارتكبوا في التفصي عنها ما ارتكبوا على

تفصيلها في مواضعها بمراتب قال قدس سره اذ على الاول والثالث يلزم
تقدم الشيء على نفسه باربع مراتب وعلى الثاني بخمس انتهى كلامه قد يقال الثالث هو
ان يكون الحدوث شرطا لعلة الحاجة وشرط الشيء يكون مقدما عليه كما ان جزءه
مقدم عليه فالتقدم عليه حينئذ يكون بخمس مراتب كما في الثاني قيل الحدوث
ليس صفة للوجود هذه معارضة لمقدمة الدليل والجواب المذكور منع لمقدمة من
مقدماته او منع لمقدمة الذي اقام على جزء من الدليل لكن على هذا كان الظاهر
ان يقول ليس الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم مكان قوله الحدوث
ليس صفة للوجود ولكن الامر فيه هين لانه بمنزلة ان يقال مدعاك غير ثابت بهذا الدليل
لانا لا نسلم انه عبارة عن المسبوقية الوجود بالعدم مستندا بكون الحدوث عبارة
عن الخروج من العدم الى الوجود وهو متقدم على الوجود فلا يكون صفة له وذلك
السند مساو للمنع اذ لا وجه له الا كونه عبارة عنه بمعنى يلزم تقدمه عليه كما سننبه
فاذا بطل ذلك بطل الدليل اندفع المنع اما بيان انه اذا كان عبارة عن الخروج من
العدم الى الوجود يلزم تقدمه على الوجود فمبني على ان يكون معناه زوال العدم
عن الحكم ثم اتصافه بالوجود وعلى ان يكون الاتصاف بالوجود متأخرا عن زوال
العدم بالزمان بان يكون زوال العدم في آن والاتصاف بالوجود في آن آخر
وعلى ان يكون الزمان مركبا من الآنات والحدوث عبارة عن الزوال المذكور
فيكون مقدما على الوجود واما اذا كان عبارة عن الزوال والاتصاف جميعا او
يكون زوال العدم هو الاتصاف بالوجود لا تغاير بينهما الا بحسب العبارة كما
هو الظاهر فلا مع ان تأخر الاتصاف بالوجود عن زوال العدم بالزمان على تقدير
التغاير باطل والا لزم الواسطة كما ذكر فانه في آن الزوال ليس موجودا ولا معدوما
وهذا معنى قوله لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الا فان كون الشيء

مراتب ح
الدليل ح
الدليل ح
ليس ح
الشيء ه
على هذا التقدير ح

متصفا

متصفا بالحدوث امر حق والخروج من العدم الى الوجود على وجه يلزم منه تقدمه
على الوجود منتف لان زوال العدم والاتصاف بالوجود معا في الزمان ولا وجه
للقول بتقدم مجموع هذين الامرين على واحد منهما ولا بتقدم احدهما على الآخر لا بالذات
ولا بالزمان ولم يرد ان الخروج بالمعنى الذي بنى عليه كلامه متحقق والحدوث ليس عبارة
عنه بل عن شيء آخر اذ الواسطة انما يلزم من تحققه لا من جعل الحدوث عبارة عنه
ولو سلم ان الحدوث الا هذا تسليم للمنع ذكر بقوله الحدوث ليس عبارة عن
الخروج والجواب المذكور بقوله احسب ابطال للسند المساوي كما ذكرنا
وعورض الا فان قيل المعارضة هي اقامة الدليل على خلاف ما اثبته الخصم وهذا
الدليل ليس دليلا على كون الحدوث علة للحاجة ليكون معارضة لدليل نفي كون
الحدوث علة للحاجة فما وجهه قلت لما كان نفي علية الحدوث للحاجة انما هو لاثبات
علية الامكان لما كان ايلا الى الاستدلال على كون علة الحاجة هو الامكان فيكون
ما دل على نفي علية الامكان معارضا لما دل على عليته وايضا لما كان اثبات علية
الحدوث للحاجة يحتاج الى نفي علية الامكان لما كان الدليل الدال على نفي علية
الامكان دليلا على كون العلة هو الحدوث على تقدير الانحصار فيهما فهذا
الاعتبار ايضا يكون دليلا على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فيكون معارضة
لشبهة وهذا توجيه ما تسمعهم يقولون السؤال مشترك الالزام على قانون المناظرة
فليكن ذلك على ذكر منك ينفعك كثيرا من غير اعتبار وجودها وعدمها
يعني ان عروض الامكان للماهية لا يتوقف على اتصافها بالوجود او العدم بل
يعرض لها بالقياس الى عروضهما فان قيل الامكان يعرض لنسبة الوجود الى الماهية
والنسبة متأخرة عن المنتسبين فكذا كيفيتها بالطريق الاولى قلت تعقل الامكان
متأخر عن تعقل الماهية وتعقل مفهوم الوجود لا متأخره عن اتصاف الماهية

يرد

فبهذا الاعتبار يكون الدليل معارضا دليلا على ما اقام عليه الخصم الدليل

لها ح

بالوجود فلا قال قدس سره ولذا كان الشيء ممكنا حال عدمه ولا يمكن ان يقال الحدوث
صفة له على هذا الوجه والا لزم كونه حادثا حال عدمه انتهى كلامه قوله ولا يمكن قدس سره
ان يقال اشارة الى دفع ما يقال السؤال مشترك الالزام فلا يكون متأخرا
عن الماهية اي فلا يلزم ان يكون متأخرا الا انه يجب ان يكون الامر الاعتباري
العقلي متقدما على وجود موصوفه والا لزم تقدم الحدوث على وجوده قال قدس سره
انما الذي يجب ههنا تأخر الصفة الموجودة عن وجود الموصوف انتهى كلامه
الممكن لا يمكن ان يكون الخ قال قدس سره هذا البحث مستدرك لان الممكن هو الذي فان قيل
يتساوى طرفاه بالقياس الى ذاته فلا اولوية لاحدهما نظرا الى الذات والا
لم يكن هناك تساو قلنا الى اصل من التقسيم هو ان الممكن هو ما لا يقتضي لذاته
وجوده ولا عدمه اقتضاء كافيا ما يعاضي للنقيض واما التساوي فانما يلزم
من هذا البرهان الدال على انتفاء الاولوية التي لا تمنع من طريان النقيض
انتهى كلامه فمعنى عنوان المسألة ما لا يقتضي واحدا من طرفيه اقتضاء تاما
لا ما يتساوى طرفاه لذاته فانه الحاصل بالبرهان وهذه المسألة مما اختلف فيها
فقال بعضهم العدم اولى بالممكنات السيالة كالحركة والزمان والصوت و
عوارضها مستندا لا بامتناع بقائها ورد بان امتناع البقاء لا ينافي تساوي
طرفيه نظرا الى ذاته لجواز ان يكون ماهياتها مقتضية للتقضي والتجدد فيمتنع
بقاؤها مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم ويمكن دفع هذا الرد بان
البقاء كمال الوجود فامتنع له كمال الوجود ودوامه ولا يمتنع كمال العدم ودوامه لزم
يكون العدم اولى نظرا الى ذاته وكون ماهية الشيء مقتضية للتقضي يدل على
اولوية العدم نظرا الى ذاته وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها مستندا
بانه يكفي لعدمها انتفاء جزء من علل وجودها ولا بد لوجودها من تحقق جميع اجزاء عللها

فالعدم

فالعدم اسهل فهو اولى ورد بان هذه السهولة انما هي نظرا الى الغير لا الى ذاتها
فلا يدل على الاولوية نظرا الى الذات وايضا كون عدم البعض اسهل من وجود البعض الجميع
الممتنع مطلقا في حيز المنع فيفتقر اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته
الى عدم سبب طريان الآخر فيه بحث لان تساوي طرفي الممكن المباين لا يكون في ذاته الطرف
شيء من اجزاء علة طرفه بل الكل خارج واما بان يكون فيه بعض من اجزاء علة
كل منهما على التساوي واما فيه جميع اجزاء علة احدهما فهو واجب او ممتنع والكلام طرفيه
في الممكن فلو فرض ان ذاته يقتضي وحده او مع غيره للوجود او العدم وليس كافيا
فيه بل اقتضاؤه اما مشروط بشرط او متوقف على رفع مانع يكون ذلك لا اقتضاء منه
الطرف اولى به نظرا الى ذاته بلا شبهة اذ هو مقتضي له دون الآخر وتوقف تأثيره
فيه على تحقق شرط او رفع مانع لا ينافي ذلك لا انتفاء الاقتضاء فيه والطرف الآخر
عن اصله دونه فاذا فرض انه يقتضي وحده او مع غيره او على تحقق شرط و
لا يكون له دخل في اقتضاء الوجود اصلا بل جميع اجزاء علة خارجة عنه العدم وتوقف اقتضاؤه على
يكون العدم اولى به لذاته بلا محذور اصلا ولو فرض انه وحده او مع غيره رفع المانع الذي هو علة الوجود
يقتضي الوجود ويتوقف اقتضاؤه اما على تحقق شرط او رفع مانع هو علة وحده او مع غيره
العدم او غيرها ولا يكون له دخل في اقتضاء العدم بل جميع اجزاء علة من
خارج يكون الوجود اولى به نظرا الى ذاته ولا ينافيها توقف التأثير على
غيره فان قلت كون ماهية الشيء من حيث هي تقتضي الوجود بجهته باطل بديهة
مع انه يلزم على هذا انسداد باب اثبات الصانع قلت اما الاول فممنوع سند
فمن جوز ذلك ذاهبا الى ان الوجود في الواجب زائد عليه ويكون وجوده
مقتضى ذاته لزمه ذلك بالطريق الاولى لانه اذا جاز ان يكون الشيء مقتضيا
للوجود بنفسه اقتضاء تاما فجواز كونه وحده او مع غيره مقتضيا له لا تاما

لظهر واما من فسر ما الى ان الوجود في الواجب عينه ولم يجوز اقتضاء الشيء للوجود
لنفسه اقتضاء تاما فلا يرد عليه ذلك مع ان القول بان الشيء يمتنع ان يقتضي
مع غيره الوجود لنفسه ممنوع ودعوى البديهة في ذلك غير مسموعة واما لزوم
انسداد باب اثبات الصانع على هذا فممنوع ثم لا يجوز ان يكون اقتضاء ذات
الممكن للوجود في نفسه مشروطا بوجود الصانع الواجب الوجود وتعلق ارادته
بذلك او يكون المقتضي هو مجموع ذات الممكن والصانع الواجب لا بد لنفي ذلك
من دليل فالقول بان اولوية طرف ينجر الى عدم سبب الطرف الآخر ممنوع
قوله لانه على تقدير وجود سبب ظهر ان الطرف الآخر بعد الطرف الآخر اولى به
لا يدل على ان الطرف الآخر اولى به نظرا الى علته لا الى ذاته فان وجوب طرف
وامتناع طرف آخر بعده كما لا ينافي نسبا وبهما نظرا الى ذاته كذلك وجوب طرف
وامتناع طرف آخر نظرا الى الغير لا ينافي كونه اولى به نظرا الى ذاته كما عرفناه
فان قلت اذا كان احد طرفيه اولى به فليكن هو الوجود جاز وجوده بمجرد تلك
الاولوية من غير توقف على غيره لان ترجيح الراجح غير محال انما المحال ترجيح احد
المتساويين او المرجوح على الآخر فيلزم انسداد اثبات باب الصانع قلت
سيأتي ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فترجيح الراجح الذي ليس واجبا اقتضاء مع انه منها
لا يلزم منه على تقدير تمامه ان يمتنع كون عدمه اولى والمدعى امتناع اولوية كل
ما لم يجب صدوره عن مؤثر لم يوجد لا خفاء في امتناع الاثر ما لم تتم علته
لان المعنى بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء ومعنى الموقوف عليه الشيء ان يكون
ذلك مما لا بد منه فلو لم تتم العلة وترتب عليه الاثر لزم تمامية ما فرضناه غير تام
هذا خلف ولا خفاء ايضا في استحالة اجتماع علتي الوجود والعدم لشيء في زمان واحد
حال كونهما تامتين ولا في استحالة انتفائهما كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين او

اقتضاء تاما
ممنوع
منه
على ذلك لانه يدل
ليس محالا
الشيء

ارتفاعهما

او ارتفاعهما او الترجيح بلا مرجح ولان تمامية كل منهما تنافي تمامية الاخرى لان
رفع المانع لا بد منه في تمامية العلة فاذا لم تتم علة احد الطرفين الا برفع علة
الآخر امتنع اجتماعهما لهذا ايضا فتمامية علة احد الطرفين يستلزم ارتفاع
علة الآخر فعند تمامهما لو لم يجب ذلك الطرف بل جاز الطرف الآخر ايضا لم يكونا
متساويين لانه تم علة احدهما وارتفع علة الآخر فيكون احدهما راجحا لا
الى حد الوجوب والآخر مرجوحا غير ممتنع فكان يجب الشيء بدون علة ويترجح
المرجوح بلا مرجح وهو محال بديهة اذ لا وجه لامتناعه لانه خلاف المفروض
ما هنا الى قوله فيحتاج الى مرجح قال قدس سره فان قيل ان اراد بتساويه على
امكانه انه يكون متساوي الطرفين فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون طرف
الوجود راجحا وان لم يصل الى حد الوجوب وان اراد انه لا يكون غنيا من
طرفه ممتنعا في زمان لا يمتنع الطرف الآخر مع رجحان الوجود ولا يحتاج
الى مرجح آخر بل يكفي ذلك الرجحان ولا يتيسر الجواب بانه اذا لم يمتنع الطرف
المقابل مع الرجحان الحاصل من المؤثر الممكن وقوع كل منهما معه فلنفرض وقوع
كل منهما في وقت فتخصيص احد الوقتين بالوجود دون الآخر اما ان يكون
لمرجح غير المؤثر المفروض فلا يكون ذلك المفروض مؤثرا تاما والكلام فيه لان
وجوب المعلول انما هو من العلة التامة اعني المؤثر المستجمع لجميع ما يعتبر في تأثيره
فكانه قيل المعلول لا يوجد الا بالعلة التامة ولا بد ان يجب صدوره عنها و
هو الوجوب السابق بل ينتقل الكلام الى المجموع اعني المؤثر مع ذلك الامر فاما
ان يجب الصدور وهو المطلوب اولا ويلزم التسلسل او لا يكون لمرجح فيلزم ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح وهو محال انتهى كلامه لنا ان نختار الاول ونمنع
الملازمة بان يقال اذا لم يجب صدوره عن المؤثر مع انه لا يمتنع لزم تساويه

تمامهما
جوازه
وترجيحه
بمعنى الاتحاد
ولا يتيسر
به
اي مستلزم العدم والوجود ويمتنع الرجحان
المرجح
على الآخر

للطرف الآخر لامتناع ان يكون راجحا لم يصل الى حد الوجوب لاستلزامه ترجيح [جواز]
المرجوح بلا مرجح وهو محال قطعا وحا فيلزم خلاف المفروض ومع ذلك
لابد له من مرجح ومع ذلك المرجح لو لم يجب يلزم التساوي لما ذكرنا فيلزم
خلاف المفروض ايضا والتسلسل وبهذا يظهر بطلان ما ذكر في الشق الثاني قوله قدس سره
والكلام فيه اي المفروض انه يجب صدور المعلول عن علته التامة دون العلة
الناقصة فان العلة الناقصة يمتنع صدوره عنها لما ذكرنا قوله قدس سره
فيلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وهو الحدوث في الوقتين فانه لما كان [وهما الوقتان]
حدوث الوجود له في الوقتين على السواء كان حدوثه في احدهما دون الآخر
ترجيحا لاحد المتساويين وهو محال واعلم في الوقت الآخر الذي لم يحدث
له الوجود بل يعدم فيه يلزم ترجيح المرجوح على الراجح ووقوع الشيء بدون علة [بلا مرجح]
كما ذكرنا   لانا اذا وجدنا فحال وجوده لا يحتمل العدم هذا يدل على ان الوجوب [لما ذكرنا]
اللاحق هو الضرورة بشرط المحمول والظاهر انه ليس المراد ذلك اذ لا فائدة في
ذكر الضرورة بشرط المحمول بل المراد بالوجوب اللاحق هو الوجوب الذي للممكن
في حال البقاء لبقاء علته التامة   لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا له
اعلم او لان ليس للممكن بالغير كان له واجبا وممتنعا بالغير ان عروض
الوجوب والامتناع للممكن بالغير مستحيل لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم [لا ح]
بل نسبتهما اليه بالنظر الى ذاته على السوية ولا محالة يكون علة احد الطرفين
تامة فوجب بها ذلك الطرف وامتنع الطرف الآخر ولا يضر ذلك في استواء
نسبتهما الى نفسه واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لانه
يستلزم تحصيل الحاصل ولانه يستلزم توارد علتين تامتين على معلول
واحد وللواجب والممتنع لانه لا يبقى الواجب واجبا ولا الممتنع ممتنعا فيلزم [لا ح] [ر ح]

الانقلاب

فيلزم الانقلاب وهو محال اذا عرفت هذا فنقول قوله والا لعناه وان لم يكن
ضروريا مع كونه مقتضى ذاته مع سلمنا الملازمة الاولى ولا نم الملازمة الثانية [ر م]
اعني قوله ولا احتاج الممكن الى سبب بل لا معنى له اصلا لان احتياج ما هو مقتضى [في امكانه ح]
الذات الى غيره ممتنع حين هو مقتضى الذات وحين الانقلاب وان كان محالا لامتناع
فيما نحن فيه ايضا لما مر من انه لا يعرض الامكان للواجب والممتنع ولعل المعترض بنى
الملازمة الثانية على ان الامكان اذا لم يكن ضروريا للممكن لا يكون مقتضى الذات
لان مقتضى الذات يكون ضروريا فكل من الملازمتين على تقدير وبهذا تم كلامه
لكن المناسب على هذا هو الترديد   قيل لا يجوز الخ هذا السؤال معارضة وهو
ظاهر او نقض اجمالي تقريره ان يقال ليس دليلكم صحيحا بجميع مقدماته والا لزم
تحصيل الحاصل او خلاف المقدر والجواب على التقدير من اختيار الشق الاول
على تقدير ان يراد بالحاصل اعم من ان يكون جعل الجاعل في اتصاف الشيء به
او اتصافه بشيء آخر كالبقاء وبالثاني ما سواه ومنع لزوم تحصيل الحاصل
لانه انما يلزم على تقدير ان يراد به الاول فقط واختيار الثاني على تقدير
ان يراد به الاول فقط وبالآخر المتجدد ما سواه ومنع لزوم خلاف المقدر
ومنع الحصر على تقدير ان يراد بالاول الاول وبالثاني ما ذكرنا على التقدير [اي على تقدير اختيار الشق الاول كم]
الاول   والحق ان يقال انا عرض بان الجواب الذي ذكره المص ليس تحقيقا لما ذكر
في الاستدلال وانه مبني عليه وقال قدس سره يمكن حمل كلام المص على هذا الجواب الحق
كما لا يخفى انتهى كلامه وما ذكرنا من حاصل الجواب انما هو حاصل هذا الجواب
بل المتجدد انما هو بقاء الوجود فان قيل لا يجوز ان يكون بقاء الوجود مستندا
الى مفيد الوجود لانه ... الوجود لامتناع الوجود لشيء بدون البقاء في الجملة لاستحالة [مقتضى ح]
ان يكون الاتصاف بالوجود ورفعه عنه في آن واحد بل لا بد ان يكون رفعه عنه

في آن يكون اكثر من الآن من زمان والزمان وان قيل قابل للقسمة لا الى نهاية و
اللازم تتالي الآنات وهو باطل فيكون باقيا في ذلك الزمان قلت لا نم ان
البقاء مقتضى ذاته انما يكون لو لم يمكن رفعه عنه مطلقا وليس كذلك في جميع اجزاء
ذلك الزمان يمكن رفعه فلا يكون مقتضى ذاته وعلى تقدير ان يكون هذا القدر
مقتضى ذاته فالبقاء والدوام الممتد المستفاد فوق ما ذكرت ليس مقتضى الوجود
بلا اشتباه لجواز انفكاكه عنه ومايته الممكن نسبته اليه والى عدمه على السوية كما
ان نسبته الى اصل الوجود والى عدمه على السوية فيحتاج فيه الى موثر يجعل وجوده
متصفا بالبقاء كما يجعلها متصفا باصل الوجود وهذا وان كان لا يدفع السوال
لانه على هذا يلزم الاستغناء عن الموثر في هذا الزمان مع وجود علة لكن من قال
بامتناع البقاء على الاعراض وانما تجدد تجدد الامثال لا بد له من التزام ذلك
او القول تتالي الآنات لان عدم تاثره في المطلق لا يقتضي عدم تاثره
في المقيد يعني عدم تاثره في المطلق من حيث انه جزء المقيد لا يقتضي عدم تاثره
في [illegible] المطلق من حيث انه يصدق على المقيد فيقتضي بعدم تاثره في المقيد لا محالة
فليتامل ينافي تاثير الفاعل المختار قال قدس سره القاسم المختار ذات
يصح منه ترك الفعل وفعله بحسب الدواعي المختلفة انتهى كلامه قدح في الترك
على صحة الفعل لانه الفارق بين المختار والموجب لاشتراك صحة الفعل بينهما على
تقدير ان يراد بالصحة الامكان العام واما اذا اريد بها الامكان الخاص فلا
اظهر في الفرق لان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل فيه بحث
لانه ان اراد ان القصد تحصيل الحاصل فظاهر انه ليس كذلك وان اراد ان
ايجاد الموجود تحصيل الحاصل فلا نم استحالة قصده فان المستحيل هو نفسه لا قصده
فان قيل الكلام في قصد الصانع وانه بحيث يترتب عليه الايجاد فاذا تعلق قصده

آخر م
تتالي
كذلك م
[illegible] العدم والحدوث
في المقيد اما عدم تاثيره في م
لعدم
اي

الى ايجاد

الى ايجاد شئ وجب وجود ذلك الشئ والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
فيلزم تحصيل الحاصل من تعلق قصده الى ايجاد الموجود فلا ضرر لانا نقول
قصده وان كان علة تامة للشئ الا انه لكن وجوب كونه جزءا اخيرا ممنوع كما
في اراداتنا فانها من اجزاء علة افعالنا وتاخر الافعال عنها لتوقفها على
تحريك الاعضاء والآلات فليكن فيما نحن فيه تعلق ارادته موقوفا على رفع مانع
لانا نقول تعلق ارادته تعالى وان لم يكن جزءا اخيرا للعلة لكنه يستلزم الجزء
الاخير لانه لا يتعلق بشئ الا ويتعلق به قدرته واذا تعلقت قدرته به انقطع
وجد الفعل لا محالة فقصده الى شئ موجود يستلزم تحصيل الحاصل قلت فح
امتنع تعلق قصده بايجاد المعدوم ومقارنته لعدم الشئ للزوم التناقض
بل وجب مقارنته لوجوده بل الوجوده فيلزم تحصيل الحاصل كما مر تحقيقه
فلا تم ما ذكر من كون القدم ينافي تاثير المختار لان الفاعل لما كان قديما
وجاز استمرار القصد وازليته وكونه جزءا اخيرا للعلة او مستلزما له و
استحال تخلف المعلول عن العلة التامة جاز ان يكون اثر المختار قديما و
سقط الفرق بين اثر القديم المختار واثر القديم الموجب كما قال قدس سره
فقيل عليه ان القصد الى ايجاد الموجود محال كذلك ايجاد الموجود مطلقا
محال سواء كان بقصد واختيار او لا فلو صح ما ذكرتم كان القدم منافيا
للاثر من الموجب ايضا فان قيل الايجاد متقدم على الوجود بالذات و
مقارن معه بالزمان ولا استحالة في ايجاد ما هو موجود بوجود هو اثر
لذلك الايجاد وانما الممتنع ايجاد ما هو موجود بوجود آخر اجيب بان القصد
ايضا متقدم على الايجاد والوجود بالذات ولا يلزم من ذلك تقدمه
عليهما زمانا حتى يجب مقارنته للعدم فالفرق تحكم انتهى كلامه

ونحو ذلك م
الفاعل م
اي من كون القديم منافيا لتاثير الفاعل المختار
اي العدم ذات القصد
اي الايجاد والوجود
المعلوم الاثر
اي فلم [illegible]

فلا يكون القدم منافيا لتأثير الفاعل المختار ان اراد انه لا يكون منافيا له في
الواقع فممنوع لجواز خطأ اعتقادهم وان اراد انه لا يكون منافيا له بزعمهم
فمسلم لكن لا يجدي نفعا لان الكلام في المنافاة بحسب الواقع ولا يلزم
ذلك لاعتقادهم ان صانع العالم موجب قد يقال لا نم ان ذلك
الاستناد منهم بناء على الاعتقاد المذكور بحيث لا يكون لعقيدة مدخل في
التأثير فيه كيف وهم يقولون انه مختار بالمعنى الذي ذكره قدس سره حيث
قال المختار يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل يطلقون على الباري تعالى
على المذهبين واما انه يصح منه الفعل والترك فعند المتكلمين فقط انتهى كلامه
وقالوا ان مقدم الشرطية الاولى واقع دائما ازلا وابدا ولم يقع مقدم
الشرطية الثانية اصلا بل وقوعه محال وهذا صريح في انهم يقولون انه فاعل
له في الازل بالقصد فليسوا قائلين بمنافاة القدم لكون القديم اثرا
للفاعل بفعله بالقصد وهو الذي بني عليه المنافاة واما كونه بحيث يصح
منه الترك ايضا فلا مدخل له في ذلك فلا يصح القول بانهم لو جوزوا كونه
فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجدا اي فاعلا للعالم القديم واسناده
فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز اسناد القديم الى الموجب وامتناع
الى الفاعل المختار فيه ابحاث لان قول المتكلمين لتأييد ما ذهبوا اليه
بان ما قاله الحكماء لا يخالفنا في امتناع اسناد القديم الى المختار لانهم [illegible]
القديم الى الموجب لا يدل على تجويزهم ما ذهب اليه الحكماء من اسناد القديم
الى الموجب بل ذلك الكلام خال عن الدلالة على نفيه واثباته مطلقا وايضا
من قال ان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان بالجزئية او الشرطية
كيف يقول بجواز اسناد القديم الى الموجب اللهم الا ان يتنزل عنه الى الامكان

يطلق

بمعنى

القديم

ذهب

وقد مر الكلام على ما زعم ان الحكماء ذهبوا الى امتناع اسناد القديم الى الفاعل
المختار فما قام عليه البرهان هو ان اثر الفاعل المختار اذا كان قديما جاز
ان يكون حادثا على ان يتعلق قصده الى المقصود من اجزاء علته وجاز ان يكون
مقارنا لعدمه وجاز ان يكون قديما بناء على جواز قصد مستمر ازلي وان اثر
الفاعل القديم الموجب لا يكون الا قديما قال الامام الرازي نزاع المتكلمين
والحكماء في حدوث العالم وقدمه مع الاتفاق على استناده الى الله تعالى
مبني على كونه مختارا او موجبا ورد عليه بان المتكلمين اثبتوا حدوث العالم
مع قطع النظر عن فاعله ثم قالوا ان الله تعالى مختار في فعله والا لزم قدم
العالم الذي ثبت انه حادث وهو محال فالمتكلمون لا يبنون حدوث
العالم على كونه مختارا بل امرهم في ذلك على العكس فلا يكون اتفاقهم
على نفي القدم الا اخفاء في عدم ورود هذا الدخل اصلا لان القول
بنفي قدم الصفات لا ينافي القول بنفي القدم عما سوى الذات والصفات
فلو قدر هناك دخل يكون ذلك الكلام جوابا له نعم لو جاء ان يقال فيهم
ظاهرا من يخصص نفي الصفات جميعا وليس كذلك لان المعتزلة يخالفهم
في ذلك [illegible] بذلك الجواب وهذا حاصل ما ذكره قدس سره اتفاق
المتكلمين على نفي القدم عما سوى الذات الله تعالى وصفاته يدل على ثبوت
القدم للذات والصفات عندهم وان لم يكن الدلالة قطعية انتهى كلامه
لقائل ان يقول اهل السنة المشهور ان الاشاعرة متفقون
على اثبات صفات قديمة له تعالى قال الامام الرازي في المحصل اهل
السنة والجماعة اثبتوا القدماء اي ذات الله تعالى وصفاته وفي المواقف
يوصف به ذات الله تعالى باتفاق وصفاته عند الاشاعرة لكن ما في المحصل

ذاهب

بناء

القدم بما سوى الذات والصفات
بحسب اتفاقهم انهم متفقون على قدم
الذات وهم

ان القدماء

متغايرة

زعم ان اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لانها عبارة عن اشياء
كل منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات دون الصفات
هكذا ذكره قدس سره في حاشية شرح التجريد وايضا اثبات القدماء يستلزم
التعدد دون التغاير على اصطلاحهم فسقط اعتراض الشارح على المص
لان كلامه مبني على القول المشهور منهم وما ذكره الشارح فهو ما ذكره فاقد
المحصل مخالف للمشهور وكذا سقط ما قال ان المعتزلة لا يقولون بوجود
القدماء لانهم وان لم يقولوا بوجود القدماء لكنهم يقولون باتصاف
هذه الاحوال بالقدم كما ان ذات الله تعالى متصف به فان قيل معنى
القدم ما لا اول لوجوده فلا تتصف به الاحوال قلت قد يفسر القديم
بما لا اول لثبوته نعم لما لم يكن اثبات هذه الاحوال مذهب جميع المعتزلة
لم يثبت ما ذكره الاتفاق منها بيان ان كل ممكن محدث قال قدس سره
ان تم قولهم كل ممكن محدث لزم احد الامرين اما كون صفاته تعالى واجبة بذواتها
واما كونها محدثة والحق ان صفاته تعالى توصف بالقدم انتهى كلامه قد يقال بل لزم
احد الامور الثلثة اثنان منها ما ذكر والثالث نفي الصفات كما ذهب اليه
المعتزلة والفلاسفة وهي حدوثا زمانيا قال قدس سره بازاءه
القدم الزماني وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وبازاء الحدوث
الذاتي القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير بل هو عدم مسبوقية
الوجود بلا استحقاقية الوجود والحدوث الزماني اخص من الذاتي على رأي
الحكماء وكذلك القدم الذاتي اخص من الزماني واما عند المتكلمين فان قيل
بوجود الصفات القديمة له تعالى فكذلك والا فالحدوثان متلازمان و
كذلك القدمان انتهى كلامه في قوله قدس سره بل هو عدم مسبوقية الوجود

واحدة

بلا استحقاقية

احتياج الى

بلا استحقاقية الوجود اشارة الى ان الغير الذي اعتبر في الحدوث الذاتي الاحتياج الى
والسبق له هو لا استحقاقية الوجود كما ذكر في الشرح صح ولهذا لا مطلق الغير
سواء كان علة الفاعلية او امرا اخر يعتبر في علية التامة كلا استحقاقية الوجود
فان اكتفى في الحدوث الذاتي بالاحتياج الى الغير في الوجود مطلقا كان لزوم
كون كل ممكن موجود حادثا حدوثا ذاتيا ظاهرا ضرورة احتياجه في وجوده
الى الغير الذي هو علته وان خص ذلك الغير بلا استحقاقية الوجود كما هو الظاهر
من كلام الحكماء فيمكن بيان ان كل ممكن موجود هو حادث حدوثا ذاتيا بان يقال
لا استحقاقية الوجود والعدم الذي هو حقيقة الامكان سابقة على وجوده
بمراتب لانها علة الحاجة الى المؤثر في الوجود فهي سابقة عليها وهي على الايجاد
وهو على الوجود فيكون وجوده مسبوقا بلا استحقاقية الوجود بهذه المراتب
لكن ما ذكروه في بيانه من ان ارتفاعه يستلزم ارتفاعه بدون العكس
يرد عليه ما ذكره قدس سره حيث قال اللازم من الدليل هو ان ارتفاع
حال الشيء في نفسه يستلزم ارتفاع حاله بالنسبة الى الغير دون العكس وهذا
القدر لا يكفي في تقدمه بالذات بل لا بد من ان يكون الارتفاع الاول
سببا للثاني ولم يثبت انتهى كلامه فان قيل هذا على تقدير سببية الارتفاع
الاول للثاني يلزم تقدم الارتفاع الاول على الثاني بالذات لا تقدم الاول
على الثاني والمقصود هذا دون ذلك قلت لو ثبت تقدم الارتفاع الاول
على الارتفاع الثاني لزم تقدم الاول على الثاني للتلازم بين سببية شيء
لشيء وسببية ارتفاعه لارتفاعه بناء على ان عدم العلة الوجود علة للعدم
فلا بد من ترك هذا الدليل والتمسك بدليل اخر وهو ان يقال الوجود
بالغير يتوقف على لا استحقاقية الوجود لامتناع الوجود بالغير للواجب والممتنع

بالقياس

بثبوته

فلا استحقاقه الوجود التي هي الامكان من اجزاء علة الوجود فتكون متقدمة على
الوجود بالذات فتكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره
سبقا ذاتيا قال قدس سره وذلك الغير هو لا استحقاقه الوجود لا العدم
على ما قيل من ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان
فحدوث زماني وان كان بالذات فحدوث ذاتي لان العدم لا تقدم له بالذات
على الوجود اصلا فالصحيح ان يقال الحدوث مسبوقية الوجود بالغير فان كان
السبق زمانيا فحدوث زماني وان كان ذاتيا فحدوث ذاتي انتهى كلامه الحدوث
بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم ثم التقسيم الى الذاتي والزماني كلام العلامة
الرازي وهو المفهوم من عبارة الحكماء على ما نقلت في المواقف من ان الممكن لذاته
غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات متقدم على ما بالغير فاذن
لا وجوده متقدم على وجوده بالذات وهو الحدوث الزماني فقولهم لا وجوده
متقدم على وجوده ظاهر في ما قال العلامة الرازي اي عدمه متقدم على وجوده
بالذات لكن سياق كلامهم يدل على انهم ارادوا بلا وجود لا اقتضاء الوجود و
بالوجود اقتضاءه او الوجود نفسه لا ما يدل عليه ظاهر العبارة لان نتيجة
الدليل المذكور هو ذلك لا هذا فليحمل عليه وكذا انقسام الحدوث الى الذاتي
والزماني في كلام العلامة يدل على انه اراد بالعدم عدم اقتضاء الوجود و
العدم لا العدم نفسه لظهور بطلانه فلان امكان الحدث موجود قبل
وجوده القول بوجود الامكان الذاتي قبل وجود الممكن ظاهر الفساد لانه
صفة الممكن وتقدم الصفة الوجودية على وجود الموصوف محال كما مر مرارا
فلا بد ان يحمل القول بوجود الامكان قبل وجود الممكن على انه قول بوجود
الامكان الاستعدادي كما هو المشهور فانهم استدلوا في المشهور على هذا

الذاتي
ان
ارادوا

المطلب

المطلب
بالامكان الاستعدادي وسنذكر طريقة استدلالهم مع ما له وعليه في اثناء
التوضيح لا يتعلق بالاستدلال عليه بالطريق الذي ذكره الشارح ههنا وقال
في حاشية التجريد انه استدلال بالامكان الذاتي على ما هو ظاهر الرضي وذكر
الشارح رحمه الله في شرح التجريد كلا الطريقين فيلزم القلب قال قدس سره
وايضا لو كان واجبا لما كان معدوما اصلا ولو كان ممتنعا لم يوجد قطعا
انتهى كلامه ما ذكره قدس سره محال آخر لزم من فرض نقيض المدعى اي انه وجد
لبطلان التالي سوى القلب بيان لزوم القلب ان يقال اذا لم يكن وجوده ممكنا
فاما ان يكون واجبا بعد ما ثم يوجد ليكون بوجوده قبل فيلزم القلب لانه يمتنع
ان يعدم الا بان ينقلب ممكنا واما ان يكون ممتنعا فوجد فكذلك يلزم
القلب لانه امتنع ان يوجد قبل ان ينقلب ممكنا وانت خبير بانه على تقدير
القلب المحقق اللازم على تقدير نقيض المدعى يثبت المدعى ايضا لان يصح
ايضا امكانا قبل الوجود وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر
عليه اي القدرة المتعلقة بالممكن المقدور له من حيث انها متعلقة به اي
المقدورية لا من حيث انها صفة القادر وهو ظاهر قال قدس سره فلا يكون
قائما بالفاعل لان الامر القائم به الذي يتعلق بالممكن المقدور له هو القدرة
فقط ... في الحصر كلام سيأتي تقريره في الشرح انتهى كلامه فاذا بطل حصر
القائم بالفاعل المتعلق بالممكن في القدرة لم يلزم من بطلان كون ذلك
الامكان هو قدرة القادر عليه وان يكون امرا معقولا بنفسه ان يكون
قائما بمصنوع لاحتمال ان يكون امرا آخر قائما بالفاعل وهو كونه بحيث
يمكن ان يصدر عنه الحادث فانه قائم بالفاعل متعلق بالممكن وليس هو
نفس القدرة عليه لانها معللة به حيث يقال انه قادر عليه لانه بحيث يمكن

ههنا
كلام

اي لا المقدورية
بموضوع

ان يصدر عنه وانت خبير بان ما قام بالفاعل سواء كان هو القدرة
او علته ليس هو امكان الممكن لان الامكان صفة للممكن فكيف يكون قائما بغيره
وصفة التي يحصل له من تعلق صفة الفاعل به وهو المقدورية على ما يدل عليه
دليله اي قوله لان السبب الخ فانه لا يدل الا على المقدورية التي هي صفة الحادث
لا القدرة او القادرية التي هي صفة الفاعل فانه لو قدر كونها موجودة
استحال ان يكون له قبل وجوده لاستحالة اتصاف الغير الموجود بالامر الموجود
واما القول بان الامكان قائم بالموضوع فهو في الحقيقة قول بان للموضوع صفة
متعلقة به لان حاصله ان ذلك الموضوع او المادة يمكن ان يصير هذا او يمكن
ان يتصف بهذا وذا ليس بمحال بل هو امر معقول فالاولى في الاستدلال بهذا
الطريق ان يقال لما كان امكان وجوده موجودا قبل وجوده يكون قائما
بموضوعه من حيث هو موضوعه لانه ليس شيئا معقولا بنفسه بل امر اضافي
وامتنع ان يكون وصف الشيء قائما بغيره وكذا امتنع ان يكون قائما به قبل وجوده
فيكون قائما بموجود هو صفته في الحقيقة متعلقة به وهو موضوعه ولا ضرر
لاستلزامه ما هو صفة الموضوع حقيقة صفة للممكن في نفسه هو امكان وجوده
ولا يصح جعله موجودا لقيامه به قبل وجوده وانما قلنا انه لا ضرر لان المقصود
ان للممكن امكانا موجودا يستدعي موضوعا يكون هو قائما به قبل وجود
ذلك الممكن اما ان له امكانا آخر غير موجود وغير مقتض لموضوع له فلا ينافيه
لكن على هذا يكون آيلا الى الاستدلال على هذا المطلب بالامكان الاستعدادي
لا الامكان الذاتي كما يدل عليه اول الكلام لان الامكان الذاتي صفة للشيء
في نفسه قائم به بالقياس الى وجوده قبل الوجود وبعده لازم له لذاته فان
قيل لم لا يأول اول كلامه ويحمل على الاستدلال بالامكان الاستعدادي بان يقول

غيره
مقبول له
لما هو
كلامه

معنى

معنى قوله لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون واجب الوجود
او ممتنع الوجود الى قوله فيلزم الانقلاب انه لما لم يكن امكانه الذاتي كافيا في
حصوله من المبدأ القديم بل هو موقوف على شيء آخر تم به علته ويجب ان يكون
ذلك الشيء حادثا والا لزم قدم الحادث الذي فيه الكلام وذلك الآخر
مسبوق بآخر وهكذا الى ما لا نهاية له لئلا يلزم قدم الحادث وتلك الحوادث
المتسلسلة المستندة الى الحركات السرمدية المستلزمة لاوضاع مختلفة تقرب
تقرب العلة الموجدة الى ايجاده قبل بعدها عنه وهو الاستعداد الحاصل
للموضوع بسببها المسمى بالامكان الاستعدادي فيكون ذلك الحادث
قبل حصول ذلك الشيء الذي به تم علته ممتنعا بالغير لانتفاء علة وجوده
فتم علة عدمه فلو لم يحصل ما به تم علته قبل وجوده اي الاستعداد المذكور
بل حدث مع كونه ممتنعا لزم الانقلاب اي خلاف المفروض فانه انقلب
ايضا ومعنى قوله او واجبا انه لو لم يحصل قبل وجوده ما تم به علته بل
حصل من المبدأ القديم بمجرد امكانه الذاتي لزم الانقلاب اي خلاف المفروض
فانه اذا كان المبدأ مع امكانه الذاتي كافيا يكون واجبا بالغير ومع ذلك
لم يصدر منه في الزمان المفروض فيلزم ان لا يكون واجبا هذا خلف و
الحاصل ان الحادث اما ان يكون قبل حدوثه له امكان اي استعداد به
تم علته فيحدث او لا يكون له ذلك بل اما ممتنع بالغير ومع ذلك يحدث
او واجب بالغير بان يكون المبدأ القديم مع امكانه الذاتي كافيا في وجوده
ومع ذلك لم يوجد الى الآن فثبت الانحصار في الثلث اي الامكان
الاستعدادي والممتنع بالغير والواجب بالغير بحيث اذا انتفى احدها تحقق احد
الامرين الآخرين قلت ما ذكرته محتمل لكلام الحكماء ولا يبعد حمل كلامهم

بعد
الشيء
متعاقبة
بسببه
بالغير
اي به
نتائج

الاستعدادي

عليه بل هو الاولى لان المشهور منهم الاستدلال على هذا المطلب بالامكان
وهو اقوى في الاستدلال بخلاف الاستدلال عليه بالامكان الذاتي فان
الجواب عنه في غاية الظهور بل ينبغي لعاقل ان يذهب الى وجوده لكن في شرح
التجريد بعد ما ذكر الاستدلال على هذا المطلب بالطريق الذي ذكره ههنا وذكر
في موضع الجواب ما ذكر في الجواب ههنا بتمامه ثم قال فان قيل ان كل حادث فلامكانان
احدهما الامكان الذاتي اللازم لماهيته والثاني الامكان الاستعدادي و
ذكر الاستدلال عليه بالامكان الاستعدادي على الوجه الذي ذكرناه وصرح
السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التجريد بان الاول استدلال عليه
بالامكان الذاتي والثاني بالاستعدادي لكنه محل تامل بل يمكن ان يكون
مراده بما ذكره بقوله فان قيل ان كل حادث فلامكانان الى رد الجواب عنه بكون
الامكان اعتباريا فان الاعتباري هو الامكان الذاتي والاستدلال انما
هو بالامكان الاستعدادي وانه ليس اعتباريا بل موجود ولما ذكرنا انه يتصف
بالقوة والضعف والقرب والبعد والمعدوم ليس كذلك والجواب المذكور
في المتن مبني على ان يكون الاستدلال عليه بالامكان الذاتي فيرد بانا نستدل
عليه بالامكان الاستعدادي وهو وجودي كما ذكرنا واما الجواب عن الاستدلال
بالامكان الاستعدادي فالاظهر فيه كما ذكر في شرح التجريد ان المخصص
هو ارادة المختار لكان اذا قيل اني كان منضم الشان والشرطية
لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه لا
يكفي في ذلك هو الثاني وعلى تقدير ذكر كليهما كان الانسب البيان في
كليهما او في الثاني لا في الاول فقط وايضا هذا يدل على ان الامكان
ليس هو المقدورية لانه ليس هو المقدورة او المقادرة والكلام في الثاني

الشارح ره

لاه

ليس ه

قوله

يكون للشيء بالقياس الى وجوده قال السيد الشريف قدس سره اي
الامكان اما بالنسبة الى وجود الشيء في نفسه واما بالقياس الى وجود الشيء
في غيره انتهى كلامه فالوجود في الاول محمول وفي الثاني رابطة لان الاول
كون الشيء في نفسه والثاني كون الشيء شيئا آخر والامكان الذاتي عارض
له بالقياس اليه على الوجهين واما الامكان الاستعدادي فهو بالحقيقة
صفة للموضوع او المادة بالقياس الى الوجود بالعرض اي وجوده شيئا
آخر او بالقياس الى وجود شيء آخر معه متعلقا به لا بالقياس الى وجوده
في نفسه فان ذلك هو الامكان الذاتي اما في الموضوع فكما يقال الجسم يمكن
ان يصير ابيض فالامكان القائم بالجسم بالقياس الى حصول البياض فيه
استعدادي والقائم بالبياض بالقياس الى حصوله فيه ذاتي لكن صدوره
عن المبدا القديم يتوقف على استعداد الجسم لحصوله فيه واما في المادة
فكما يقال الهواء يمكن ان يصير ماء والنطفة يمكن ان يصير انسانا فان الامكان
الاستعدادي انما يتقوم بالمادة فان المادة التي حلت فيها صورة الهواء
استعدت لحصول صورة الماء فيها دون صورة الهواء ففسدت صورة
الهواء وكانت صورة الماء وكذا النطفة التي حلت فيها صورة الانسان
وتعلقت بها نفسه استعدت لذلك ففسدت صورة النطفة وكانت
صورة الانسان ثم تعلقت النفس بها اما صيرورة صورة الهواء صورة
الماء فمحال لانهما حقيقتان مختلفتان وقلب الحقائق محال فقوله الجسم يمكن ان يوجد
الامكان فيه ذاتي دون الاستعدادي بل الاستعدادي انما يكون للمادة
بالقياس الى صورة فهو لا يكون الا بالقياس الى صيرورة شيء آخر لكن
يذكر في مقام ذكر الامكان الاستعدادي للشيء الامكان الذاتي للشيء الآخر

ونعلقت

تعلقت

الذي يكون استعداد للموضوع او المادة بالقياس اليه وقوله الجسم يمكن ان يعبر
ابعض الامكان فيه جاز ان يكون ذاتيا وان يكون استعداديا
والامور الاضافية اعراض فيه بحث لانه على تقدير ان يراد به الامكان
الذاتي كما هو الظاهر من كلامه فانما يكون من الاعراض اذا كان امرا موجودا
وهو ممنوع بل هو امر اعتباري فلا يستدعي محلا موجودا كما سياتي في الشرح
وهو جواب الكتاب واما على تقدير ان يراد به الامكان الاستعدادي المتصف
بالقوة والضعف والقرب والبعد فهو موجود لا محالة اذ ما ليس موجودا لا يتصف
بهذه الصفات لكن كونه اضافيا محل بحث فان الامر الاضافي يعرض له ولا يلزم
من ذلك كونه عرضا بل جاز ان يكون جوهرا معروضا للاضافة فان المادة
التي لم يكن قابلة لتعلق النفس بها في الازل وصارت قابلة له الآن بواسطة
امر حصل فيها بواسطة حوادث متسلسلة الى غير النهاية لم لا يجوز ان يكون ذلك
الامر الحال فيها الآن جوهرا به تم علة حدوث النفس متعلقة بها لا كيف عرض
فيها بواسطة غيره ويكون القابل هو المجموع لا المادة وحدها وتاخر فيض
المبدا الى الآن لبعد القابل فان قيل هذا منع لا يضرنا لانه على هذا التقدير زمانه للعقد
ايضا ثبت الاحتياج الى المادة وهو المطلوب وايضا ينتقل الكلام الى قبول
المادة لذلك الجوهر وتاخر حصوله فيها من المبدا الى زمانه فلو كان يتوقف
التاثير على استعداده فثبت المدعى الذي هو مسبوقية الحادث فيكفي في مادة
به تم علة الحادث ولا يلزم قدم ذلك الجوهر والنفس ايضا قلت لم لا يجوز ان يكون
التاثير موقوفا على شرطه به تم التاثير كالآلة ونقول في سبب تاخر حصول هذا
الشرط ما قلنا في سبب تاخر استعداد المادة فلا يثبت كون الحادث مسبوقا
بمادة جسمية بل بعضها دون بعض لكون القابلية وهو الامكان الذاتي ثابتة

في البعض بدون هذا الشرط وانت خبير بان هذه المناقشات انما هي على
تقدير اصلح الفاسد اي نفي الفاعل المختار واما على تقدير ثبوته فلا حاجة الى ذلك
فان تخصيص كل حادث بوقته لارادة المختار من غير داع ومرجح لان
الموضوع هو الجسم ولا ينفك عن المادة قيل العقول والنفوس موضوعات
لكيفيات القائمة بها كالعلوم وغيرها وليست باجسام فانحصار الموضوع
في الجسم باطل ولو اكتفى بمطلق الموضوع المتناول للجسم وغيره بان يقال كل حادث
مسبوق بموضوع اعم من ان يكون جسما او مادة او غيرهما بطل ما فرعوا على
هذه القاعدة من ان كمالات العقول كلها حاصلة لهم بالفعل والا لزم ان يكون
العقول مادة لان كل حادث لا بد له من مادة والجواب المراد بالموضوع في
قوله الموضوع هو الجسم هو المعهود الذي هو موضوع استعداد الحادث
الذي هو عرض وهو الجسم لا غير وهو لا ينفك عن المادة [illegible] وذلك
الامكان قوة للموضوع الخ فان قيل هذا يدل على ان الاستدلال بالامكان
لانه هو المسمى بالقوة في المشهور فكيف قلت انه استدلال بالامكان
الذاتي قلت المراد بالقوة الامكان المقارن للعدم ولا اختصاص لذلك
بالاستعدادي هكذا قيل لكن تنبهت على ان الحمل على الاستعدادي
اولى [illegible] القوة على ما ذكر لا يخلو عن بعد وهو ان يكون الشيء محتاجا
الى آخر في تحققه الخ قال قدس سره التبعية هي الترتب العقلي الحاصل للمحتاج
بالقياس الى المحتاج اليه المصحح لتوقف وجوده فوجد لا نفس كونه محتاجا اليه وعلى
هذا القياس تاخر المحتاج عنه انتهى كلامه يعني ان التبعية الذاتية ليس نفس كون
الشيء محتاجا اليه للشيء كما قال الشارح بل امر عقلي اضافي يحصل للشيء بسبب
كونه محتاجا اليه للشيء وكذا الحال في التاخر الذاتي فعلم ان الجامع القبل فيها

موجح
موجه
ان
مقدم
الاستعدادي
ثبتت

مع البعدية الثابتة بهذا المعنى يعرض للزمان اى لاجزائه المفروضة لذاته ولغيره
بواسطته فلهذا انتهى سؤال السائل كما اذا قيل حدوث زيد قبل حدوث عمرو
مع خلافة ذا فخر وخلافة الاول مقدم على خلافة الثانى يتوجه السؤال ايضا بان
يقال لماذا الحت فلو اجيب بغير الزمان يتوجه السؤال ايضا اما لو اجيب بان خلافة
الاول كانت فى العام الاول وخلافة الاول فى هذه السنة انقطع السؤال
فظهر ان عروض هذه القبلية والبعدية يكون للزمان لذاته ولغيره بواسطته
هكذا قيل لكن لمانع ان يقول كون عروض هذه القبلية للزمان لذاته ولغيره
بواسطته ممنوع وما ذكرت فى بيانه لا يدل عليه لجواز ان يكون عدم انقطاع
السؤال لعدم العلم بعروض القبلية لما اجرت عن عروضه له وانقطاعه عند الانتهاء
الى الزمان لظهور العروض له لا لانه المعروض الاول وغيره معروض لها بواسطته
والجواب ان كل منقض ومتجدد يعرض لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات
لكن بواسطة التقضى والتجدد واما نفس التقضى والتجدد الذى هو حقيقة الزمان بناء
على ان ماهيته اتصال التقضى وعدم الاستقرار فيعرض لاجزائه المفروضة قبليات
وبعديات لذاته لان المقتضى لها التقضى فهى له لذاته ولغيره بواسطته فعروضها
للاجزاء المفروضة للحركة بواسطة عروض التقضى لها وكذا كل ما له مفهوم مغاير
للتقضى ويعرض له التقضى فعروضها العدم الحادث يكون بواسطة التقضى
وتجدده لا لذاته اذ ليس هو نفس التقضى ووجوده نفس التجدد بل هما معروضان لهما
فثبت ان تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زمانى فيكون وجود الحادث
مسبوقا بمدة يبقى الكلام فى وجودها فان ادعوا تقدم العدم على الوجود
بزمان موجود فممنوع وان ادعوا تقدمه عليه بالزمان الذى هو نفس التقضى
والتجدد اى اتصاله فمسلم لكنه موهوم اذ الامر الممتد المتصل انما يكون موجودا

الاخر

اذا انتهى م

وجوده م

نسبة

اذاكان جميع اجزائه المفروضة موجودة فزمان قطع مسافة معينة مثلا لا يوجد فى
ابتداء الحركة اذ لم يوجد بعد جميع اجزائه واذا انتهى الحركة فكذلك لانعدام شئ
شئ من اجزائه بل ذلك المتصل امر يرتسم فى الخيال من امر مستمر غير مستقر موجود
او موهوم وكذلك الحركة بمعنى قطع المسافة فانه امر ممتد متصل منطبق على المسافة
ليس امرا موجودا لما ذكرنا بل امر يرتسم فى الخيال من امر مستمر غير مستقر موجود
هو الحركة بمعنى الكون فى الوسط فانه امر معين غير مستقر متبدل نسبته الى الحدود
المفروضة للمسافة ويرتسم بسببه فى الخيال ذلك الامر الممتد المتصل كما يرتسم من
حركة النقطة خط فى الخيال غير موجود لما ذكرنا فلو ثبت ان المتصل الذى يرتسم
فى الخيال ويعرض له القبليات والبعديات لذاته يرتسم من امر موجود معين
غير منقسم هو التقضى او غيره هو الزمان حقيقة لا المتصل المرتسم فى الخيال وان كان
هو المسمى بالزمان فى المشهور ثبت المدعى لكن اين لهم اثبات ذلك فالجواب
ما قال الشارح اقول كتقدم الجنس على النوع فان قيل تقدمه عليه طبعى لانه
جزءه قلت ليس المراد بهما الجنس والنوع الطبعيين بل من حيث عروض مفهوم
الجنس والنوع الاضافيين لهما فان الجنس الاضافى مقدم بحسب الرتبة العقلية
على النوع الاضافى الذى يكون مضايفا له وهكذا يكون النوع الاضافى
مقدما على الجنس الذى يضايفه لو اعتبر الابتداء من الادنى ولما طبعه
انما بما ذكر فى تقسيم التقدم الرتبى فى مقابلة الحسية اى العقلية وانا لم نكن
بين عدم الحادث ووجوده تقدم رتبى عقلى لان الرتبى الذى يكون مقابلا
للذاتى والطبعى والزمانى يجب ان يجتمع فيه القبل مع البعد لان التمايز بين
الزمانى وغيره انما هو بعدم امكان اجتماع القبل مع البعد فى الزمانى دون غيره
وايضا التقدم الرتبى هو كون المتقدم بحيث يكون كذلك فى تعقل والعدم

موهوم م

منقسم م

الاضافيين م

بين
فى
التعقل

فلعل يكون مانعا فلا يصح الحصر فيما ذكره قوله من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس لوجوده بمعنى ان الجهات الثلثة ارتفعها متعلق بالشيء الخارجي اذ محلها هو الموضوع او المادة ومعنى تعلقه به حصوله فيه وحمله اياه ولا يلزم من تعلقه بالشيء الخارجي وجوده بل وجود تعلقه به يحا وجود ذلك المتعلق الذي هو الموضوع او المادة فان حيرهان المقدمة الاولى وان صحت لكنها مستعمله واما الثانية فهي اولى لما اذ لم يحتمل لغيرها متعلق بالامر الخارجي الذي كلامنا فيه منه

ليس كذلك بالنسبة الى وجوده فقد يقال استعداد الشيء محتاج اليه وليس علة تامة فيكون مقدما تقدما طبيعيا غير المجتمع العين مع البعد فتعريفا الشيء زمانا يصدق عليه فيلزم التداخل قبل امكان الحادث ا قال قدس سره بهذه معارضة في المقدمة القائلة بان الحادث ممكن قبل وجوده انتهى كلامه وجاز ان يحمل نقضا اجماليا اي ليس دليلك صحيحا بجميع مقدماته والا لزم احد المحالين المذكورين فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث الا ان لا يكون صفة لكونه قائما به بل جاز اضافته اليه فيقال امكان الحادث مع يكون حاصله ما فصلناه من حمل الامكان على الاستعدادي والاستعداد صفة للموضوع او المادة حقيقة بالنظر الى وجود شيء فاي وجود للموضوع بالعرض الذي هو وجود شيئا آخر فلا يلزم ما اورد عليه حيث قال وتحقيق ا فان منع استحالة كون امكان الشيء صفة لموضوعه على الوجه الذي ذكرنا مقبول بخلاف منع استحالة كون امكانه قائما بالفاعل فانه منع مكابرة ومنع انحصار الامكان في قدرة القادر والامر للمعقول بنفسه وما قام بالموضوع بناء على جواز ان يكون امرا قائما بالفاعل غير القدرة غير موجه لما ذكرنا ان صفة الشيء لا يكون قائما بغيره وقيام الامكان بالموضوع انما هو لكونه موصوفا حقيقة لو كان الامكان قائما بالفاعل لكان القدرة غير معللة به لا وجه لهذا السؤال اصلا لانه يقرر ان قدرة القادر معللة بالامكان القائم بالفاعل لما ذكر فعلم القدرة معللة بكون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث لم يصح القول بانه لو كان الامكان قائما بالفاعل لم يصح التعليل المذكور لان التعليل موقوف على كونه قائما بالفاعل فلا يصح ترتب عدم ذكر التعليل على كونه قائما بالفاعل قادرا معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث فيه بحث لانه لا معنى لكون القادر

الا كونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث فلا معنى لهذا التعليل قوله والتي ان فيلزمه بعض اجزاء الزمان ا فان قيل هذا الكلام على السند وابطاله على تقدير مساواته للمنع نافع في دفع المنع دون غيره ومساواته له غير ظاهرة قلت بل هو بالحقيقة دليل على المقدمة الممنوعة لان مآل هذا الكلام ان القبلية التي لا يجامع القبل مع البعد عارضة للاجزاء المفروضة للزمان لذاتها ولغيرها بواسطتها والتفصيل والبيان الشافي ما ذكرناه قوله اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان او فرس قال قدس سره قد سبق في بحث الوجود ان مثل هذا لا يدل على المقصود بحث الحقيقة انتهى كلامه قوله بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا يدور يعني ان المقصود بالتعريف بيان ان لفظ الوحدة على ماذا يطلق فلا يكون تصورا لمفهوم وتحصيلا الصورة لم يكن حاصله والا لزم الدور لانا اذا قلنا انما فيه بحث لانا لا نسلم ان مفهوم قولنا لا ينقسم الى امور هو معنى قولنا لا يكثر غاية الامر ان يكون لازماله ولازم استحالته ولو سلم فجزء تعريف الوحدة هو عدم الكثرة لا الكثرة بل هي قيد لجزئه ولا نسلم وجوب معرفته بكنهه بل يكفيه المعرفة بوجه ما ولا يلزم من كون قيد الجزء لا يكون معلوما بكنهه ان لا يكون الجزء معلوما بكنهه قوله والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنشأ وجودها وماهيتها فيه ايضا بحث لانا لا نسلم ان مفهوم الوحدة جزء من مفهوم الكثرة غاية الامر ان المتصف بالكثرة متصف اجزاؤه بالوحدات ولا يلزم من ذلك ان يكون مفهومها مركبا من مفهومها بل مفهوم الكثرة على ما قال في المتن وصرح به الشارح ايضا كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية وليس معنى المنقسم الى الامور هو المنقسم الى ما يتصف بالوحدات غاية الامر انه لازم له ولازم استحالته لان التصور

بها م

بوجه ما كاف في اللازم وعلى تقدير ان تكون الوحدة مبدا للكثرة تكون
تعريف الكثرة تعريفا حقيقيا لو كانت معلومة بحقيقتها وتعريفا الوحدة بها
تعريف دوري اذا قصد تعريفها ببعض اعتباراتها والكثرة الماخوذة في
تعريفها لا توخذ الا ببعض وجوهها قوله وهو كون الشي الذي لا ينقسم اصلا
الذي جزء كون لا صفة الشي وفي بعض النسخ هو كون الشي بحيث لا ينقسم وهو
ظاهر قوله والوحدة الاضافة الاشهر في مقابلة الاعتبارية اي بعض اعتبارية
دون بعض بخلاف الحقيقة فانها تجمع الاعتبارات العقلية واختار الاضافة
على الاعتبارية لدفع هذا التوهم قوله متشاركة في الماهية اي ماهية الكون
بحيث لا ينقسم الى امور لا ما يتوهم من ظاهره من ان المراد ماهية الشي الذي
لا ينقسم او ينقسم ليلزم بطلان عكس تعريفي الوحدة والكثرة لان تعريف
الوحدة لا يصدق على وحدة الجماعة المتشاركة في الماهية كوحدة العسكر
ولان تعريف الكثرة على الكثرة القائمة بالمختلفات وكلام الشارح ظاهر
في ذلك لكنه لم يتعرض لورود النقض على التعريفين ولو ترك لبطل طرد تعريف
الكثرة فانه لو لا تكون تعريف الكثرة صح كون الشي بحيث ينقسم الى امور
فلا يكون مطردا لانه يصدق على كونه بحيث ينقسم الى امور متخالفة في الماهية
اي يعتبر في كل منها الانقسام الى امور اي يصدق عليه بهذا الاعتبار ايضا
وليس ذلك الكون كثرة بل هي الكون بحيث ينقسم اليها باعتبار عروض عدم
الانقسام لما قيل في تعريف نظر اذ يوجب ان تكون الكثرة المجتمعة من المختلفات
وحدة اذ يصدق عليها هذا التعريف وفساده ظاهر لظهور التغاير بين كون
الشي بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية وبين كون الشي بحيث ينقسم
الى امور متخالفة في الماهية ولو اورد عليه انه لا يصدق عليها تعريفها وهو

لا يصدق م

الوحدة م

كون

كون الشي بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية لكان اظهر وان كان كلاهما
سديدا فعلى ما ذكرنا قوله فان الكثير من حيث هو كثير موجود والانسان من حيث هو
قيل عليه ان الكثرة من الامور الاعتبارية فكيف يكون الكثير من حيث هو كثير
موجودا خارجيا وان اراد الوجود الذهني او الاعم فالكثير من حيث هو كثير
متشخص بالتشخص الذهني فيكون واحدا ذهنيا او اعم فلا يصح سلب الواحد عنه
فاشار قدس سره الى جوابه بقوله ليس معناه على قياس قولنا الانسان من حيث هو
انسان ليس الا انسانا كما سبق في بحث الماهية بل معناه ان ذات الكثير
اذا لوحظ مع تعدده وتفصيله اي كثرته صدق عليه انه موجود ولا يصدق
انه واحد فبطل ما توهمه بعضهم انتهى كلامه وما اراده بما ذكرنا لانه هو الذي
ذكره في حاشية شرح التجريد وتوضيحه ان المراد ليس ان مفهوم الكثير من حيث هو
يصدق عليه انه موجود ليلزم بطلانه بناء على انه من المفهومات الاعتبارية
لا مساق ولا ان ذات الكثير مع صفة الكثرة اعني المجموع المركب منهما يصدق
عليه انه موجود ليلزم ذلك ضرورة عدم الشي المركب عند عدم احد جزئيه
بل المراد ان ذاته اذا لوحظ اجزاؤه منفصلا اي كثرة على ان يكون وصفا
للكثرة عليه بالوجود وقيد الا اجزاء وهذا مما لا شبهة في صحته فعلى هذا لو كان
مفهوم الوحدة نفس مفهوم الوجود يصدق على ذات الكثير الملحوظ على هذا
الوجه انه واحد كما يصدق عليه انه موجود وليس كذلك لانهما لا يوصفان
الشي واحدة من جهة واحدة وبهذا التحقيق سقط ايضا ما قيل ان اراد
بقوله الكثير من حيث هو كثير موجود ان جهة الوجود هي جهة الكثرة فممنوع
وان اراد بان الكلي الطبيعي للكثير موجود فمسلم لكن لا نم كذب قولنا الكثير
من حيث هو كثير واحد قوله وان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة

بطلان م

يصدق عليه انه موجود ولا يصدق
عليه انه واحد م

كان م

للكثرة

اما كثرة واحدة نعم من تعليله ان الوحدة العارضة للكثرة انما يعرض لها بواسطة
عروض الكثرة له المعروضة للوحدة فلا يكون عارضة له بالذات لكن لا منع
من عروضها للكثرة بالذات باعتبار آخر غير ما به عرض له الكثرة فملاحظة
تفصيل الاجزاء يوجب عروض الكثرة له وملاحظة جملتها يوجب عروض الوحدة
له ومقصود المعلل ان الوحدة مع كونها مقابلة للكثرة لها العارضة فجواز
عروض الواحد للكثرة اولى بل عدمها معها فاما من ان العدمي لا يلزم
ان يكون عدما لشيء بل بعد وجوده يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة
قال قدس سره الاظهر في العبارة ان يقال عدم الكثرة يجوز ان يجتمع مع
الكثرة فيلزم الخ انتهى كلامه فان الشارح موضع الضمير وضع الظاهر موضع
الضمير من حيث اللفظ فصار الكلام غير ظاهر الدلالة وقال يجتمع مع الكثرة
ولم يقل يتصف بالكثرة مع انه لا اجتماع فيه الا على هذا الوجه لتلائم قوله
فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال ولم يقل فيلزم اتصاف احد المتقابلين
بالآخر وهو محال لانه مما يتوجه اليه المنع فان الكثرة يتصف بالوحدة كما ذكر
فان قيل فح يكون ما ذكر مغالطة لانه لا يلزم الجمع الا بان يتصف احدهما
بالآخر والجمع الباطل هو اجتماعهما على محل واحد بمعنى اتصاف المحل بكل منهما
ولم يلزم قلت اللازم اتصاف الوحدة بالكثرة وهو محال وان لم يمتنع
اتصاف الكثرة بها فليس مغالطة بل برهان غاية الامر ان قوله فيلزم اجتماع
المتقابلين وهو محال يجب ان يصرف عن ظاهره ويحمل على اجتماع خاص
وهو اتصاف الوحدة بالكثرة فان قيل لا نم ان عدم غير الكثرة يجوز
ان يجتمع مع الكثرة فان عدم الامر الذي لا تعدد فيه ليس الا واحدا فكيف
يجتمع مع الكثرة بمعنى اتصافه بالكثرة قلت يكفي لنا جواز ان يجتمع مع الكثرة

في الجملة فانه لو كان عدما للكثرة امتنع ان يجتمع مع الكثرة وليس فليس والكثرة
مجموع الوحدات هذا ما ذهبوا اليه وسوق المنع لجواز ان يكون الكثرة عبارة
عن كون الشيء بحيث ينتهي الى الهوية تشاركه في الماهية كما ذكروا في تعريفها ولا يلزم
على هذا الا ان يكون كل كثرة مستلزمة لاتصاف اجزاء موصوفها بعددها و
لا محذور في ذلك قال قدس سره وايضا يلزم ان يكون الكثرة مركبة من
عدماتها انتهى كلامه هذا ايضا مبني على كون الكثرة مركبة من الوحدات وقد عرفت
ما فيه فيكون الكثرة ايضا وجودية قال قدس سره لان عدمه لما كان مركبا انما يكون
بعدمه جزء من اجزائه وليس لها جزء وراء الوحدات بل كل كثرة هي غير وحداتها
الموجودة لان الوحدات بمنزلة المادة وهناك جزء آخر يجري مجرى الصورة هو
منشأ للخواص الغير المتناسبة بل منشأها مجموع تلك الوحدات من حيث هي
واذا اعتبر هناك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار واحدا الا ذلك العدد
من حيث كذلك انتهى كلامه فيه ايضا ما مر وما يفهم منه من ان كل كثرة لها خواص
غير متناسبة منشأها ليس الا وحداتها الا ما هو بمنزلة جزء صوري لها فليس
فيما هو بصدده مع انه في نفسه محل تأمل بل ذكره فيها جزءا آخر للكثرة غير الوحدات
هو بمنزلة جزء صوري هو منشأ الخواص المركب من الواحد واللاوجودي اي
من مفهوم الواحد وما يصدق هو عليه ويتصف هو به يجوز ان يكون المتقابلان
عدميين فان الوجودي الذي لا يجوز ان يكون احد المتقابلين كذلك ليس بمعنى
الموجود في الخارج بل بمعنى عدم دخول السلب في مفهومه على ان وجوب ذلك
ايضا في موقع المنع فان كلا من الامتناع واللاامتناع عدمي بهذا المعنى
مع كونهما متناقضين بالمعنى الذي يقال في اطراف التقابل على ان الوحدة
ليست نقيضا للكثرة هذا المنع مقدم على المنع الاول اي لا نم انهما متقابلان

اذ لا تقابل بالذات بينهما وان سلم فلا نم وجوب كون احد المتقابلين وجوديا بالمعنى
الذي نحن فيه   وعورض هذا دليل المتكلمين على كونهما اعتباريتين وما سبق
دليلان للحكماء على انهما من الامور العينية   فيكون للوحدات وحدات اذ هناك
وحدات خاصة مشتملة على خصوصية زائدة على الوحدة التي هي مشتركة بين الكل
وتلك الخصوصية عارضة للوحدة على تقدير ان يكون نفس ماهية الوحدات التي
تحتها وتلك العارضة لها وحدة لا محالة ولا يمكن ان يكون وحدتها هي المعروضة
لها لاستحالة ان يكون شيء واحد عارضا لآخر ومعروضا له معا وننقل الكلام الى
تلك العارضة لتلك الخصوصية فانها ايضا وحدة خاصة فيكون مشتملة على خصوصية
زائدة على الوحدة المشتركة بين الكل فيلزم التسلسل ويلزم ان لا يكون نوعا ماهية وللمفروض   انقسامه
انها نوع منها وعلى تقدير ان يكون جنسا لما تحتها كذلك يلزم التسلسل لان كلا مما تحتها نوع منها
مشتمل على فصل وله وحدة مع قطع النظر عن الجنس فيلزم التسلسل وكذلك على تقدير
لما تحتها لان كلا منها ممتاز عن غيرها فيكون واحدة فيكون للوحدة وحدة اخرى
ويلزم التسلسل ويمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الثالث ويقال كل من الوحدات وحدة
خاصة ممتازة في حد ذاتها عن غيرها لا تشارك غيرها الا في عرض عام هو مطلق
الوحدة فليس لكل منها وحدة اخرى كما يقال كل من التعينات متشخص ممتاز في
نفسها عن غيره ومطلق التعين عرض عام للتعينات الخاصة وليس لها ماهية كلية
نوعية ولا جنسية فعلى هذا لا يلزم التسلسل   فلها وحدة ولوحدتها وحدة
قد يقال لم لا يجوز ان يكون وحدة غير الوحدة موجودة في الاعيان ووحدة الوحدة
من الاعتبارات العقلية بناء على ما ذكرنا من انها ليست افراد نوع واحد فلا يلزم
التسلسل وايضا يمكن ان يقال الوحدة لا يرد عليها ان يقال الوحدة واحدة ام لا
لا كما يقال الوجود لا يرد عليه ان يقال انه موجود ام لا   يعقل العقل عند

عدم

عدم الانقسام اذ قد يقال معنى الوحدة هو عدم الانقسام الى الامور المشاركة
في الماهية فكيف يقال يعقلها العقل عند عدم الانقسام اذ الجواب ان معناه
ان العقل يعقل الوحدة عند اتصاف محلها بها غاية الامر انه ذكر المعرف مقام
المعرف   لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها قيل الحق تأخير هذا عن بيان اقسام
التقابل وجه انه انما تم ذلك بنفي اقسام التقابل بالذات ولا يمكن ذلك بدون
معرفتها فلا بد ان تأخر عنها ووجه ذكره ههنا انه من احوال الوحدة والكثرة
فذكره في مباحثهما انسب بخلاف ما لو ذكر هناك فانه اجنبي من هذا الوجه
اما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة للكثرة فان قيل لا نم التقوم فلا تم
ما بني عليه قلت لنا ان نتنزل عن دعوى التقوم الى دعوى الاستلزام ولا يصح
منعه وبه تم ذلك اذ لا استلزام بين الايجاب والسلب وما قال في المواقف من ان
الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم فالتقابل بينهما بالسلب
والايجاب مردود بان السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه لا بين
كون الشيء بحيث لا ينقسم وبين كونه بحيث ينقسم فان قيل انهم تسامحوا في العبارة   لسوقه
ومقصودهم تعريفهما بالانقسام وعدمه قلت حمل العبارة على المسامحة لتوجيه
الاعتراض على ما قالوا انه لا تقابل بالذات بينهما كما ترى وما ذكرنا من حديث
التنزل عن دعوى التقوم الى دعوى الاستلزام لا يتم في العدم والملكة فانه لا امتناع
في اتصاف اجزاء الموصوف بوصف بعدم ذلك الوصف فجاز ان يكون الكثرة
عدم الوحدة ومستلزمة لاتصاف اجزائه موصوفا بالوحدة التي هي ملكتها
والمص نفى تقابل الايجاب اما حديث التقوم لو تم تم به نفي جميع اقسام التقابل
لكن المص نفى تقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة بوجه آخر لا يتم الا بالتقوم
اذ نفى كون شيء منهما عدما للآخر بناء على ان الوحدة مقومة للكثرة وامتنع كون

مقوم الشيء عدمالة فالاولى الاكتفاء بالمقوم في الجميع لان الكثرة متقومة
بالوحدة ذكر في الحواشي منسوبا الى السيد قدس سره وفيه نظر لانه ان اريد ان
ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباريان
عقليان واما بحسب الذهن فلان تعقل الكثرة وهي كون الشيء بحيث ينقسم بدون
تعقل الوحدة وهي كون الشيء بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقومة
بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى
اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكن لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة و مع الوحدة
الكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك المعنى ونقل قدس سره
في شرح المواقف عن بعض المتقدمين انه جوز ان يكون احد الضدين مقوما بالآخر
وما يدل على ان الوحدة ليست بضد للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما
وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة فان موضوع الكثرة الكل وموضوع الوحدة
الجزء كذا ذكره السيد الشريف في حاشيته لشرح التجريد وفيه نظر فان وحدة
الموضوع معتبرة في جميع اقسام التقابل ذاتا كان او عرضا فانه كما سيأتي امتناع
اجتماع الشيئين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فالتقابل بينهما
باعتبار امتناع اجتماعهما في موضوع واحد لكن لا بد ان يكون ذلك الموضوع مما يجوز
العقل اتصافه بكل منهما على سبيل البدل مع قطع النظر عن الموانع الخارجية فنقول
تقابل الوحدة والكثرة بالقياس الى موضوع واحد متصور كما في سائر المتقابلات
فان المتصف بالكثرة لا يتصف بالوحدة حين هو متصف بالكثرة من حيث هو متصف
بها لكن لا يلزم انه لا يتصف بالوحدة مطلقا بل لو لم يتصف بالكثرة لاتصف بالوحدة
لا محالة كما ان المتصف بالسواد لا يمكن ان يتصف بالبياض حين هو متصف به ويجوز
ان يتصف بالبياض لولا الاتصاف بالسواد والمتصف بالوحدة وان كانت

حقيقة

حقيقة لو زال عنه الوحدة لا يتصف بالكثرة ولا ينافيه امتناع زوالها عنه كما ان
المكافية العارضة لها تقابل المكملية العارضة للكثرة العارضة للكل مع
ان تقابلهما باعتبار امتناع اجتماعهما في موضوع واحد وامتنع عروض المكملية
لموضوع الوحدة الحقيقية ولا ينافي ذلك تقابلهما واما ان الكل يتصف بالكثرة والجزء
بالوحدة فليس تقابلهما باعتبارهما كما ان بعض الجسم يتصف بالبياض وبعضه
بالسواد فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل
الشيء به فان معنى الاول هو ان يعقل مع تعقل ذلك الغير مضافا اليه فهما يعقلان
معا ومعنى الثاني ان تعقله متوقف على تعقل ذلك الغير فيكون تعقل الغير سابقا
على تعقل الشيء او نقول معنى الاول ان يعقل منتسبا الى ما هو خارج عنه سواء توقف
على تعقله اولا ومعنى الثاني ان تعقله داخل في تعقله وشرط التضايف هو
ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الآخر وليس الامر في الوحدة و
الكثرة كذلك فانه يمكن تعقل الوحدة ذاهلا عن تعقل الكثرة والمانع مكابر
لما يجد من نفسه وان كان تعقل الكثرة بدون تعقل الوحدة موضع تأمل
فلان الوحدة مكملة للكثرة والكثرة مكملة بها يصح اعتبارهما في كل من جانبي
التحصيل والالغاء فلذا لم يذكر العلة والمعلولية كما ذكره غيره فانهما باعتبار
التحصيل فالمكافية والمكملية محمولان على الالغاء في كلام ذلك الغير رعاية
للمقابلة الواحد منه الا ما كان بيان اقسام الوحدات اي الشخصية
والنوعية وغيرهما لا يتم الا باعتبار معروضها قسم الواحد الى اقسام يعلم منها
اقسام الوحدات للاختصار اذ لو قسم الوحدة اليها احتاج في بيانها الى اقسام
المعروض فيفوت الاختصار فنبه على المقصود بذكر الوحدة في العنوان ثم قسم
الواحد ذكرها للاختصار نقول منه لم يوجد لفظ منه في بعض النسخ
قصدا

المتن وهو الاولى وعلى التقدير وجوه يكون الضمير للفظ الواحد دون معناه
فجهة الوحدة ان كانت تقتضي مماسة تلك الكثرة في العبارة مسامحة والمراد الكثير
وقسمة الوحدة الى الشخصية والنوعية وغيرها لعلت على نحو قسمة الواحد فانه قسم
الواحد الى الجزئي والكلي والواحد الشخصي هو الجزئي وليس الواحد النوعي وغيره هو الكلي
بل افراده واما الكلي فهو واحد بالذات متكثر باعتبار الافراد كما ان الافراد متكثرة
بالذات متحدة بالنوع او الجنس او غيره فليس الوحدة الكلي اقسام بل الاقسام لافراده
كما لا يكون لكثرة الافراد اقسام بل الاقسام لكليهما وهو مقول على كثيرين
متفقين الا لا حاجة ههنا الى ذكر هذا التعريف بخلاف تعريف الجنس فان التقسيم
الى الجنسي والفصلي يحتاج اليه او ما هو في معناه وفي حصر جهة الوحدة الداخلة في
الجنس والفصل نظر فان الجوهر الناطق والجوهر الحساس ايضا جهة وحدة وليس جنسا
ولا فصلا لا يقال انهما جهتا وحدة لا جهة واحدة وكل منهما داخل في واحد من
الجنس والفصل لانا نقول لو وضع لفظ بازائهما كان جهة واحدة كالحيوان
فانه جهة واحدة مع كثرة معناه فانما ذا فهم المعنى الكثير من لفظ واحد لا يكون
الا على سنه واحدة مجمل اجزاؤه فيكون واحدا فان لم يكن له مفهوم سوى
كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة قال قدس سره
اي الشخصية لان الكلام في الواحد بالشخص وكذا الحال في امثلة سائر اقسامه انتهى
فان قيل مفهوم ما لا ينقسم كلي مشترك بين الوحدات والوحدة الشخصية متعينة جزئية
فلابد ان تشتمل على امر زائد على ذلك المفهوم وهو التعين الذي به صار شخصا
قلت يجوز ان يكون الوحدات جزئيات حقيقية لا يندرج تحت نوع اي متشخصة بذواتها
لا بتعين زائد عليها معروضة لمفهوم ما لا ينقسم اصلا لا يقال فح لها مفهوم سوى
مفهوم ما لا ينقسم ضرورة كون المعروض مغايرا للعارض لانا نقول المراد انه لا يكون

لكنه

مجمل

لمفهوم

له مفهوم يصدق عليه مواطاة سوى مفهوم ما لا ينقسم الا الامور الشاملة لجميع
المفهومات كالشيء والممكن وتخلفه ظاهر فان قلت اذا لم يكن له مفهوم سوى الوحدة
فلا يكون واحدا الا ان معناه شيء له الوحدة لا نفس الوحدة قلت معنى الواحد
شيء له الوحدة اعم من ان يكون الوحدة نفسه بناء على التغاير الاعتباري او زائدا
عليه مع ان هناك وحدة عارضة وتشابهت اجزاؤه اي متساوية في
الاسم والحد هكذا قيل فان قيل في حصره في الواحد بالاتصال نظر لان الواحد
بالشخص الذي هو عشرة خاصة باعتبار خصوص محلها يقبل القسمة الى اجزاء متشابهة
بهذا المعنى مع انه لا يطلق عليه الواحد بالاتصال لعدم المناسبة قلت ليس
المراد بالمتساوية في الاسم والحد تساوي تلك الاجزاء في الاسم والحد كل مع
الباقي بل مع الكل والعشرة ليست كذلك والفلك واحد بالاتصال
واجزاؤه المفروضة لا تشاركه في الاسم والحد ذاتي وحدًّا باعتبار جوهره
لا مع اعتبار وصف وعارض فان تسمية الفلك بالفلك انما هو باعتبار انه متحرك
بالاستدارة وحده ايضا باعتباره وحدوده لا باعتبار نفس جوهره وذاته
كالماء فان تسمية الماء به باعتبار نفس جوهره فلذا شاركه جزؤه له في الاسم
والحد عند حد مشترك حد والحد بانه ذو وضع بين مقدارين يكون
منتهى لاحدهما ومبدأ الاخر ولابد ان يكون مخالفا لهما بالنوع واعترض
عليه بان كل مقدار اذا فصل بالفرض او الوهم او العقل يجب لكل قسم نهاية
فانه فلا يتصور نهاية واحدة مشتركة بينهما الا ان يراد الوحدة الوضعية
لكن ذلك جائز في المنفصل ايضا واجيب بان فرض الاتصال في الخط يكفيه
ملاحظة نقطة واحدة فاصلة بين قسميه وكذا فرض الانفصال في السطح يكفيه
ملاحظة خط واحد فاصل بين قسميه وفي الجسم ملاحظة سطح واحد فاصل بين قسميه

وسوى

نسخه
مع انه يجوز ان يكون هناك
وحدة عارضة ايضا

اذ لا يصدق على شيء منها انه فلك
ولانه جرم كري كذا وكذا
شرح حكمة العين ويمكن الجواب عنه بان
المراد بالمشاركة في الاسم والحد
المشاركة في الاسم والحد

بالوحدة

فيكون بين اجزاء الكم المتصل حدود مشتركة قطعا نعم الانفصال بالفعل في نفس الامر
يوجب تعدد النهايات حقيقة وان امكن اتحادها وضعا والكلام في القسمة الفرضية
ولهذا تعدد الاجزاء بالفرض وهذا على انه لو اريد اتحاد الحدود وضعا لا يرد المنفصل
نقضا اذ لا وضع للوحدات التي فيه حتى يتصور اتحادها في الوضع وايضا قوله بين
مقدارين لا يتصور في المنفصل فلا يتصور النقض به المقدارين يتلازم طرفاهما
اراد بالمقدارين هنا الجسمين على ما صرح به في المواقف وشهد به المثال فحصل الفرق
بين الوجهين ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام ذكر في شرح المقاصد
ان المراد بالتام ما لا يمكن ان يزاد فيه شيء من الاجزاء الا من الاوصاف والكمالات
على ما توهم كالدائرة والكرة وبغير التام ما هو بخلافه كالخط المستقيم فان الزيادة
عليه ممكن ابدا وصح تمثيل التام بزيد ودرهم وبيت اذ لا يمكن الزيادة فيها من
الاجزاء اما في زيد فلامتناع الزيادة فيه من الاجزاء الاصلية كاليد والرجل
ونحوهما وزيادة اللحوم في حال السمن لا تنافيه لانها ليست من الاجزاء الاصلية
والمراد ذلك واما في الدرهم فلانه بالزيادة فيه لا يبقى درهما وكذا في البيت
فان ما هو من قبيل المرمة من الاوصاف لا من الاجزاء لان اجزاءه الجدران
والسقف والعرصة والزيادة فيها مع بقائها لا يتصور طبيعي خلقي لا دخل
في وحدته للصناعة والمواضعة والوضعي ما يكون وحدته بحسب المواضعة كالدرهم
فان وحدته باعتبار انهم وضعوا اطلاق لفظه على هذا الوزن الخاص والاعتبار وحدة
سواء كان له اجزاء كثيرة او متصل لا اجزاء له بالفعل تعلق به صناعة اولا والصناعي
ما يكون وحدته باعتبار الصنعة كالبيت فان الوحدة لهذا المجموع من الجدران و
السقف والعرصة باعتبار الصنعة والا لكان كثيرا متفرقا اجزاؤه وان جاز
ان يعرض له وحدة باعتبار آخر متغايرا اسماؤها اي المصادر المأخوذة

متصلا ط

من وحدة كالاتحاد فانه يعبر عنه تارة بالمماثلة وتارة بالمجانسة الى غير ذلك
ثم يشتق منه الاسم مثل المماثل والمجانس والمشابه الى غير ذلك متغاير المضاف اليه
اي الذي اضيف اليه الوحدة مثل وحدة النوع ووحدة الجنس ووحدة
الكم ووحدة الكيف الى غير ذلك وان كان في الشكل بهذا يعلم ان المراد بالكيف
ما عدا الشكل شرع في اقسام الكثير عنون البحث بالكثير لا بالكثرة كما في البحث
الثاني لان البحث عن الكثير بوجوه مختلفة وان كان من حيث انه كثير اي موصوف
بالكثرة لا يجعل الكثرة متكثرة بالجنس والنوع والصنف بخلاف البحث عن
الواحد بوجوه مختلفة فانه يجعل الوحدة متكثرة متنوعة كالشخصية والنوعية
والجنسية والوضعية بحيث يمكن الخ انما قال قدس سره انما تعرض بحسب اللغة كما يحقق
اي المراد من استقلال كل منهما بالذات والحقيقة هو جواز انفكاك كل منهما عن الآخر
فلا يكون احدهما قائما بالآخر ولا متقوما به وح يمكن ان يراد بالذات نفس
الماهية من حيث هي ويكون استقلالها اشارة الى نفي التقوم وبالحقيقة الماهية
من حيث انها موجودة ويكون استقلالها اشارة الى نفي القيام واما قد اخر فيكون
القيد الاول لاخراج الكل والجزء والثاني لاخراج الصفة والموصوف اسمى قوله قدس سره
وح يمكن اشارة الى انه على التقدير الثاني لا ياتي هذا بل قوله والحقيقة عطف تفسير
للذات كما جاز على هذا التقدير ايضا كما يشعر به قوله يمكن قوله قدس سره فيكون
القيد الاول الخ اذ ليس كل من الكل والجزء مستقلا بالذات والحقيقة فان المستقل
بالذات والحقيقة منهما انما هو الجزء فقط اما الكل فلا فان الجزء ماخوذ فيه فكيف
يستقل بالذات مع قطع النظر عنه بخلاف الصفة والموصوف فان لكل منهما ذاتا
على حدة مع قطع النظر عن الآخر وان امتنع انفكاك الصفة عن الموصوف في الوجود
انفكاك كل منهما عن الآخر فان قيل لم يوجد لفظ كل في عبارة المتن في النسخ

التي ذاتنا بما فصل له وجه قلت نعم بان ماول الانفكاك الى النفي فح وقع لفظ احد في حيز النفي فيفيد العموم لا بماده بيانه ان حاصل انفكاك احدهما عن الاخر لا يوجد احدهما مع الاخر واما على تقدير وجود الكل كما في عبارة الشرح فلا حاجة الى التاويل بان لا يكون احدهما قائما بالاخر ولا متوما له تفسير بهذا يخرج عنه الصفات اللازمة لذات الواجب على ما صرح به السيد الشريف قدس سره واما احدى صفتي الذات بالقياس الى الصفة الاخرى فمتغايران اذ ليست احديهما متقومة للاخرى ولا قائمة بها انتهى واما باقي الصفات ففي رجوعه مطلق ولو لم تفسيره لدخل فيه الصفات اللازمة فانها امتنع انفكاك كل منهما عن الاخرى بناء على انها يمتنع انفكاكها عن الذات الممتنع الزوال في نفسه وقد سبق انهم كما لم يقولوا للصفة مع الذات والكل مع الجزء انهما غيران كذلك لم يقولوا للصفات بعضها مع بعض وقال الآمدي ان مذهبهم ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره كالتي يمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما هي لا عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه وتلك الصفات لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقولوا انها عين الصفة الاخرى او غيرها وقيل انهم ادعوا ان الصفة اللازمة بل القدرة ليست عين الموصوف ولا غيره بخلاف سواد الجسم لكن ما استدلوا به على ذلك يدل على عدم التخصيص وسوانهم قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الكل والجزء ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة ولو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد بان الغير هنا محمول على عدد آخر ولزوم الخمسة لو كان وحدها فلا كلام ومع باقي آحاد العشرة هي العشرة نفسها وكذلك الصفة مع الموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد وقد كان زيد العالم فيها فقد صدقت

فوق العشرة

ولوكا

ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لزمهم كون القدم صفة لغير الله فدفعوا بذلك واستلزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والارادة والحيوة ويلزمهم كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانا انما نكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التستر لا يشفي غليلا ولا يمكن ان يدفع من هذه المحذورات الا لزوم حدوث الصفات بجواز قصد مستتر اذ لا مقارن له زمانا معتد بها عليه الذات فلا يلزم الحدوث لكن ذلك مختص بغير القدرة والعلم والارادة والحيوة اما فيها فالمخلص التزام الايجاب واذا التزم الايجاب في البعض اضطرارا فينبغي ان يلتزم في الكل وان لم يكن فيه ضرورة لان الظاهر ان يكون الجميع على وجه واحد ولا يلتزم العاقل التسلسل في الامور الموجودة المترتبة معا فالاقرب الى الالتزام نفي الصفات او كونه موجبا للصفات وان كان مختارا في غيرها ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع واحد كالسواد والحركة قال قدس سره الاشتراك في الموضوع اما ان يعتبر فيه امكان الاجتماع فيه في زمان واحد او لا فان لم يعتبر كان السواد والبياض مشتركين في الموضوع كالحركة والسواد فالمتضادان قد اندرجا في المتلاقين وقد جعلهما من اقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين فلا يكون القسمة حقيقة وان اعتبر لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتحدة في الموضوع الممتنعة الاجتماع فيه داخلا

فدفعوا د

التشر

عاقل

فى قسم التساوى وفى خروجه عن قسمه فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربع قسما براسها
واعتبار التقابل وعدمه قسما اخرى كما هو المشهور انتهى وعلى هذا التوجيه لا يتوجه
ما ذكره الفاضل فى قوله مثلا فان ان اشتركا فى موضوع واحد كالسواد والحركة حيث
قال قدس سره لا شك ان السواد والحركة من المتباينات صدقا وان يكاد فقا
وجودا فى موضوع واحد فلعل المراد بهما الاسود والمتحرك فتامل فى توجيه كلامه انتهى
وانما قلنا انه لا يتوجه لانه اذا لم يكن المتباينان متقابلا للمتلاقين على ما هو
ظاهر كلام المتن وحمل عليه الشارح بل قسيم المختلفين الى المتلاقين وغير المتلاقين
قسمة على حدة وقسمتها الى المتساوين والمتداخلين والمتباينين قسمة اخرى
لا ضرر فى دخول ما هو من المتباينين صدقا فى المتلاقين بل لا بد ان يدخل
افراد جميع اقسام كل قسمة فى اقسام القسمة الاخرى ضرورة انحصار المقسم فى الاقسام
فى كل قسمة وقوله قدس سره فتامل فى توجيه كلامه اشارة الى ما فى هذا التوجيه
وهو ان الحمل على المتحرك والاسود يستلزم ان يحمل الموضوع على موضوع القضية فى
المتقابلين ايضا وان يحمل الامثلة فى اقسام المتقابلين على المشتق مبنيا على
المسامحة فى التمثيل بمبدا المحمول عند قصد التمثيل بالمحمول وهذا ليس بجيد لانهم صرحوا
بان المراد بالموضوع فى المتقابلين المحل المستغنى عن الحال المقوم له لا ما يحث عنه
الموضوع للقضية اولا مع ان الظاهر من كلامهم ان اعتبار التقابل فى مبادى المحمولات
الا كونه مختصا بموضوع القضية فلا وايضا يكون بيان التقابل فى المشتقات
دون مبادى المحمولات ان صدق كل منهما على ما تصدق عليه الاخر صح
بلفظ الكل ولم يعترض على المص ترك لفظه حيث قال ان صدق كل منهما على ما يصدق
عليه الاخر مع انه لا بد من الكلية بناء على صحة حمل ما يصدق على العموم بقرينة التفريع
بالبعض فى القسم المتقابلان ان امتنع اجتماعهما فى موضوع اه قال قدس سره

بهذا اذا كان لهما موضوع اى محل مستغن عن الحال متقوم له واما ما لا موضوع له بهذا
المعنى كالانسان والفرس فهما متباينان غير متقابلين انتهى قوله قدس سره مستغن
عن الحال متقوم له فى تفسير الموضوع ليخرج الهيولى فانها محل للصورة لكنها ليست
متقومة لها وانما اخرجها لانهم لا يقولون بالتقابل بين الجواهر لكن لا بد ان يجعل
الحلول اعم مما للاعراض فى محالها ومن اتصاف الشئ بالامر الاعتبارى ليتناول
الايجاب والسلب فانهما امران اعتباريان على ما اعتبارى هو النسبة كما ذكره   وادد ان م
الشارح وكذا العدم فان الملكة وان جاز ان يكون محاله وجود فى الخارج
كالبصر يجوز ان لا يكون كذلك كالامكان لكن العدم امر اعتبارى لا محالة
وكذا المتضائفان عند من لا يقول بوجودهما فى الخارج بل الاولى ان يجعل متناولا   المتضائفان
لموضوع القضية ليدخل فى تعريف التقابل المحمولان المتداخلان يصدق ويحمل   اللذان م
على التعاقب على موضوع واحد كالفرس واللافرس اذا لوحظا فى انفسهما من
غير اعتبار نسبة ليرجع الى الايجاب والسلب كما سياتى   فى زمان واحد قال
قدس سره قيل التقييد بزمان واحد زيادة تصريح بالمراد فان الاجتماع
فى موضوع معنا ورمنه اى اتحاد الزمان انتهى قد يقال الاجتماع لا معنى له الا اذا
اتحد الزمان والمحل او كلاهما ويحصل بكل منهما فلو اطلق الاجتماع يكون اعم
من وكذا لو اكتفى بواحد منهما فلا بد من كل منهما نعم لو لم يذكر الزمان يمكن تصحيحه   المراد م
بناء على تبادر ما هو المراد   ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع الا فقل
عليه ان جاز الاجتماع فى موضوعين او فى موضوع واحد فى زمانين مشترك
بين الضدين وسائر المتقابلين فالتقييد بوحدة الموضوع والزمان لا يخص
بدخول تقابل التضاد بل هو لاندراج جميع انواع التقابل فى تعريفه نعم اعتبار
وحدة الجهة انما هو لاندراج تقابل التضايف فيه كما ذكره هكذا فى حاشية

شرح التجريد وفيه بحث لان تقابل الايجاب والسلب والملكة والعدم داخلان
في التعريف بدون ذكر وحدة الموضوع لانهما لا يجتمعان اصلا لا في موضوع واحد
ولا في موضوعين لان احدهما عدم الآخر واستحال اجتماع الشيء مع عدمه مطلقا
وما يتوهم من انه يجوز ان يتصف زيد بالبصر مثلا وعمرو بالعمى فقد اجتمع المتقابلان
في موضوعين فغاية السقوط لان العمى الذي يتصف عمرو به ليس عدم البصر الذي
اتصف زيد به وكذا الكلام في الايجاب والسلب فان السلب الوارد على نسبة
القيام الى زيد ليس سلبا للنسبة القيام الى عمرو نعم وحدة الزمان سواء كان
مصرحا بها او مفهوما من الاجتماع لا اختصاص لها بالمتضادين وكذا ما قال
ان اعتبار وحدة الجهة لاندراج المتضايفين في التعريف وبدونه لا يندرج فيه
محل بحث بل اعتبار وحدة الموضوع كاف لاندراج المتضايفين فان الابوة
والبنوة اللتين يمكن ان يجتمعا في شخص واحد ليستا متقابلتين ولا متضايفتين بل
كل منهما مضاف لغير الآخر واما اللتان كل واحدة منهما مضافة للاخرى
فامتنع اجتماعهما في موضوع واحد قطعا فليس اعتبار وحدة الجهة في التعريف
للاندراج بل هو لدفع توهم ان ليس مثل الابوة والبنوة متقابلين اصلا
لاجتماعهما في الجملة فعند الوحدة تعين ان التقابل في بعض منهما اي المتضايفين
دون غيره واعلم انه لا مدخل في دخول المتضايفين في التعريف لاعتبار وحدة
الزمان فان اجتماعهما في موضوع واحد ممتنع مطلقا في زمان واحد وفي
زمانين ايضا ليندرج قال قدس سره انما كانت القيود موجبة للاندراج
والتعميم لوقوعها في سياق معنى النفي انتهى فان القيود اذا كانت قيودا للمنفي
لا للنفي كمنفد الخصوص فاذا دخل عليه يحصل في النفي العموم لحصول النفي منفي
كل قيد منفردا او مجتمعا او احدهما وجودي والآخر عدمي قال السيد الشريف

اي لا يكون

اي لا يكون السلب جزءا لاحدهما انتهى فان قلت ان اريد بالعدم ما يكون عدم
الآخر لا ما لا يكون السلب جزء المفهوم فتعريف الوجودي بهذا المعنى يصدق على
العدمي الذي صرحا به اذ يصدق على العدم ان ليس السلب جزء المفهوم لان السلب
نفس مفهومه قلت العدمي الذي هو عدم الآخر وان كان بالآخر فاريد انه لكن
القيد به داخل فيه فيكون السلب جزءا من مفهومه لا نفسه او يجب جنسه اي
يجب دابته كعدم اللحية عن الفرس او الشجر او الجرد كذا في حاشية شرح التجريد واراد
بالجرد العقل وهذا على تقدير ان يكون الجوهر جنسا في وقت يمكن اتصافه
فيها ملكة وعدم مشهوران وهما اخص من الحقيقيين لانه اعتبر فيهما مع الاستعداد
يجب الشخص كونه في وقت يمكن اتصافه به والحكم في التضاد المشهوري على عكس ذلك
فان المشهوري اعم من الحقيقي كما سيذكره الشارح ولا وقت يمكن اتصافه
به الصواب يقيد على نفي ما هو بحسب شخصه لان نفي العام مستلزم لنفي الخاص
فيكون ذكره لغوا وتقابل الايجاب والسلب راجع الى القول او العقد
قال قدس سره اعلم ان السواد يقابل البياض تقابل التضاد باعتبار وجودهما
في الخارج منتسبا الى موضوع واحد في زمان واحد فاذا وجد احدهما فيه امتنع
وجود الآخر فيه ما دام الاول موجودا فكل واحد من الضدين موجود في الخارج
وكذا الابوة تقابل البنوة تقابل التضايف باعتبار وجودهما في الخارج منتسبا
الى موضوع واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود الاضافات في الخارج
واما من قال بعدمها مطلقا فالتقابل باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج
والبصر امر موجود في الخارج ويقابله العمى باعتبار ذلك الوجود فاحد
المتقابلين موجود في الخارج واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان
على النسبة كاحقيقة فلا وجود للمتقابلين في الخارج بل في العقل والقول فان

فان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية
فان قلت قولنا هذا اسود وهذا ابيض متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق
فمن اي الاقسام هو قلت التقابل بين القضيتين المذكورتين متفرع على تقابل مبدا
محموليهما فهو راجع اليه في الحقيقة واما الموجبة والسالبة الكليتان فمتقابلان تقابل
السلب والايجاب لانه اعم من التناقض والتنافي بين الخاصتين انما هو بين المتناقضين الارتفاع م
فقط وانما سميتا بالمتضادتين لشبههما اياهما في امتناع الاجتماع فقط قال الشيخ
في الفصل السابع من المقالة الاولى من الفن الثالث من منطق الشفاء ليس الكلي السالب
مقابل الكلي الموجب مقابلة ما ثنائية محض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى
فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن
قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه قوله قدس سره وتقابله
مع العمى باعتبار ذلك الوجود اي باعتبار ذلك الوجود لاتصاف المحل بالعمى كان
تقابل العمى مع البصر باعتبار اتصاف المحل به لوجود البصر فيه قوله قدس سره بل في الشئ
العقل والقول فان وجودهما في العقل وجود حقيقي لهما وفي القول والعبارة
وجود مجازي لهما قوله قدس سره فان قلت قولنا هذا اسود وهذا ابيض متقابلان
اذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق اما ان اريد به ان هاتين القضيتين متقابلتان وحد
على ما هو ظاهر العبارة او ان محموليهما متقابلان على ما هو الاقرب الى التوجيه فان
اريد الاول لا يظهر للسؤال وجه وما ذكر في بيانه ساقط لان معناه انه يمتنع
اجتماعهما في التحقق وليس معنى التقابل هكذا وكذا ما ذكر في الجواب من حديث التفرع
لانه اذا لم يكن بينهما تقابل اصلا كيف يتفرع على تقابل غيرهما وان اريد الثاني و هذا
عني بالصدق في قوله لا يمكن اجتماعهما في الصدق صدق المحمول على الموضوع كان الموضوع
الماخوذ في تعريف التقابل محمولا على موضوع القضية واعم منه ومن المحل الذي فيه

اولواريد

اذ لو اريد به المحل وحده لا يكون بينهما تقابل اصلا مع انه حقيقة المحل وعلى تقدير تعميمه
يكون بينهما تقابل بالذات لا متفرع على تقابل مبدايهما ولعل المراد ان هاتين
القضيتين او محموليهما متدافعان فينبغي ان يندرجا في المتقابلين ويعتبر التقابل على
وجه يتناول لهما ومعنى ما ذكر في الجواب ان تدافعهما باعتبار مبدا محموليهما فهما
معتبران في التقابل باعتبار ما به تدافعهما فلم يرد بالتقابل في السؤال والجواب
التقابل المصطلح بل اراد به التدافع وتوجيه قوله قدس سره فمن اي اقسام التقابل
ان تدافعهما ليس اقل من تدافع هذه الاقسام فلم اعتدوه بها بان يحمل الاستفهام
على التوبيخ وانت خبير ببعد فهم مثل ذلك في امثال هذه المقامات عن امثال هذه
العبارات والعالم بالسرائر هو الله قوله راجع الى القول او العقد يعني ان المتقابلين
تقابل الايجاب والسلب وهو وقوع النسبة ولا وقوعها لا ايقاعها وانتزاعها
اذ يجب ان يكون احدهما عدما للآخر وذلك انما هو الاول دون الثاني لا وجود لهما
الا في القول الدال عليهما وذلك وجود مجازي او في العقل اما على وجه الاذعان
فيكون عقدا او لا على وجه الاذعان بل تحصيلهما فيه تصورهما فيكون
تصورا وهذا وجود حقيقي لهما وان لم يكن وجودا خارجيا فمعنى رجوعهما اليه انه
اذا وجدا كان قولا على الاول وعقدا او تصورا على الثاني على احد الوجهين
فان قلت الايقاع والانتزاع ايضا يمتنع اجتماعهما فمن اي الاقسام قلت امتناع
اجتماعهما انما هو بواسطة امتناع اجتماع الوقوع واللاوقوع فهو متفرع عليه
من النسبة الثبوتية تخصيص النسبة بالثبوتية لان السلب ايضا لا يرد الا على
النسبة الثبوتية لانه رفعه يكونان من مفرد من معنى المفهوم الخارج من
التقسيم للسلب والايجاب اعم من الايجاب والسلب اللذين يرجعان الى العقد فيلزم
اما عدم انحصار التقابل في الاربعة او عدم رجوع الايجاب والسلب الى العقد

فان مثل الفرس واللافرس والباحض واللاباحض متقابلان متدافعان بصدق
عليهما المفهوم الخارج من القسمة للايجاب والسلب مع انهما ليسا من قبيل المعلوم
التصديقي احيب بانه لم يعتبرا فان رجوعهما الى الايجاب والسلب انما هو
على تقدير ان يعتبر الفرس ويلاحظ معه صدقه على شيء ويكون اللافرس سلبا
لذلك الصدق ويكون النسبة بالصدق جزئية اما اذا كانت مقيدة فلا متقابلان
ولا متدافعان لا بملاحظة وقوع تلك النسبة ولا وقوعها فعلى هذا ايضا راجع
الى تقابل الايجاب والسلب اما اذا لم يلاحظ معه صدقه على شيء فيكون ح مفهوم
اللافرس مفهوم لا مقيد بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا تصور مقيدا
ورود السلب والايجاب الا على نسبة وهذا مما تشهد به البديهة وهذان المفهومان
المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان
في الحصول لموضوع واحد فهما باعتبار حصولهما لذلك الموضوع متقابلان كالسواد
والبياض لا فرق الا ان احدهما باعتبار الصدق والحمل على ذلك الموضوع و
الآخر باعتبار الوجود الخارجي فيه واما الباحض واللاباحض فهما ايضا كالسواد
والبياض في ان التقابل منهما باعتبار الوجود الخارجي لهما في ذلك الموضوع
فتخصيص الموضوع بالمحل المستغني عن الحال المتقوم به لا يجدي نفعا في دفع السؤال
لبقاء تقابل مثل الباحض واللاباحض خارجا عن القسمة مع دخولهما في التقابل
على هذا ايضا وان خرج الفرس واللافرس عنه فان قيل ان اعتبر صدقهما على
ذلك الموضوع حصل هناك قضيتان موجبة محصلة وموجبة معدولة فيرجع تقابلهما
الى التناقض ما قلت المعتبر في التقابل وحدة الموضوع وهي في تقابل السلب والايجاب
وحدة النسبة التي ورد عليها الايجاب والسلب وههنا نسبتان ورد على كل منها
ايجاب فلا تقابل الا بين المحمولين من حيث حصولهما في موضوعهما وصدقهما عليه

كذا في حاشيه

كذا في حاشية شرح التجريد وانت خبير بانه مبني على ان المتقابلين ايجابا وسلبا هما
الايقاع والانتزاع لا الوقوع واللاوقوع على ما ذكرنا ويدل عليه كلامه فيرد
عليه ما ذكرنا من انه على هذا لا يكون احدهما عدما للآخر وقد صرح بان
المتقابلين ايجابا وسلبا يكون احدهما عدما للآخر فان قيل موضوع المتقابلين
ايجابا وسلبا ما هو على كل من التقديرين اي تقديري الايقاع والانتزاع والوقوع
واللاوقوع قلت هو على تقدير الايقاع والانتزاع هو النسبة التي هي من وعلى
تقدير الوقوع واللاوقوع هو المنتسبان اذ احدهما منتسب الى الآخر فلا يكون
الموضوع على التقديرين موضوع القضية بل اذا اعتبر التقابل من محمولين باعتبار
صدقهما على موضوع يكون الموضوع موضوع القضية فلو قصد ادراج مثل ذلك
في المتقابلين يجب ان يجعل الموضوع اعم من المحل المستغني عن الحال وموضوع القضية
لا لادراج تقابل الايجاب والسلب فيه لما ذكرنا لصدقهما على كل موجود هو
غير الموجودين اللذين هما عدمهما فيه بحث لانهما لا يصدقان عليه مواطاة بل
اشتقاقا فيكونان انفسهما باعتبار متقابلين وان لم يكن المشتقان منهما متقابلين
فان قيل اراد انهما يتحققان في غير الموجودين المذكورين على ان يكون المراد بالصدق
هو التحقق قلت الصدق اذا اريد به التحقق يستعمل بفي دون على وايضا الامران
الوجوديان اللذان يحصل منهما منفصلة حقيقية كالزوج والفرد بالنسبة الى العدد
والحركة والسكون بالنسبة الى الجسم على تقدير ان يكون التقابل منهما تقابل التضاد
على ما هو المشهور لا العدم والملكة كما قيل عدما هما معتبرا فيهما استعداد المحل
للملكة متقابلان بلا شبهة والمناقشة في ذلك بمنع كون التقابل منهما تقابل
التضاد لجواز ان يكون تقابل العدم والملكة فيكون مثل العمى واللاعمى وسيتبين
ما فيه انما يكون نافعا اذا كان الاعتراض نقضا اما اذا كان مناقضة وما ذكر

فی توجیه سنده الی فلا مع انما ذکر فی العمی واللاعمی ما یحصل به مقصودنا وسنی البعض
بالحرکة والسکون بالمعنی الذی ذکره المتکلمون من ان الحرکة هو الکون الاول
فی المکان الثانی والسکون هو الکون الثانی فی المکان الاول فانهما بهذا المعنی امران
وجودیان منهما تقابل التضاد یحصل منهما بالنسبة الی الجسم انفصال حقیقی فیکون
عدمیا متقابلین یکون سلب عدم البصر هو نفسه البصر فیقل علیه یمکن تعقل البصر
بدون تعقل عدمه ولا یمکن تعقل سلب عدم البصر بدونه فیکونان متغایرین ولیس
الاختلاف منهما مجرد ان لا جزء اللفظ فقط بحیث لا مدخل له فی المفهوم اصلا لتعقله
کالموجود فیکون التقابل منهما تقابل السلب والایجاب قال قدس سره فیکون
قابلیة المحل ایجابا واللاعمی سلبا والی حاصل ان التقابل بین العمی واللاعمی هو تقابل
بین وجودی وعدمی فعلی تقدیر ان یکون اللاعمی سلبا لعدم البصر یکون التقابل
بینهما تقابل العدم والملکة اللاعمی الملکة والعمی عدم البصر وعلی تقدیر ان یکون اللاعمی
سلبا لقابلیة المحل یکون منهما تقابل الایجاب والسلب اللاعمی سلب والعمی ایجاب انتهی کلامه
وفیه نظر وهو ان تدافعهما وتمانعهما وان کان باعتبار قابلیة المحل الذی هو قید
معتبر فی العدم المقابل للملکة فان المتحقق فی الجدار مثلا انما هو اللاعمی دون العمی علی
تقدیر ان یعتبر فی المحل قابلیة بحسب شخصه فی وقته کما هو المشهور لان امتناع تحقق العمی فیه
انما هو باعتبار امتناع القید الذی هو قابلیة المحل لکن لیس مفهوم العمی هو قابلیة
المحل فقط لیکون ایجابا بل هو مستلزم له لانه عدم البصر عما من شانه البصر فیکونان
عدمیین لا ما قال قدس سره فی حاشیة التجرید فقیل علیه ان اللاعمی له مفهوم وذلک
المفهوم فی حد نفسه مقابل لمفهوم العمی فی نفسه سواء کان انتفاء مفهوم العمی سلب عدم
البصر او بغیره اذ مع قطع النظر عما ذکر من التفصیل یحکم العقل بالتقابل منهما وهما
عدمیان واما انتفاء وه بکذا او بکذا فاخص من مطلق انتفائه والاحکام الخاصة

الوجودی والعدمی

مالی ص

بالخاص لا یلزم طبیعة العام فان تقابل السواد والصفرة نوع خارج عنه
قال قدس سره وبعضهم عدة قسما خامسا وسماه بالتعاند اسمی کلامه ومن الجملة
قسما خامسا سمی باسم غیر التضاد ویکون التضاد عنده منقسما الی قسمین حقیقی و
غیر حقیقی تعاقب قال قدس سره الاضداد منها ما یصح علیه التعاقب کالسواد
والبیاض ومنها ما لا یصح فیه ذلک کالحرکة من الوسط والیه فانه لا بد ان یتوسطهما
سکون فی المشهور انتهی وما یصح علیه التعاقب ما یلزمه ذلک کما فی الفرع الرابع
ونظیر ذلک التقابل بین عدمیها ومنه ما لیس کذلک کما ذکره قوله قدس سره فی
المشهور بناء علی انه مختلف فیه وانه نظری تطرق الیه المنع وبیانه لا یناسب للمقام
مع انه مشهور فیما بینهم وسیجیء البیان ایضا ان شاء الله ومعنی التعاقب انه اذا زال
احدهما عن المحل یعرضه الاخر عقیبه ای یحصل فیه فی آن زواله لا بعده بحیث یتخلل
بینهما زمان فقال ان اشترط فی تقابل العدمی والوجودی هذا هو السؤال
السابق بعینه لا مغایر بینهما الا فیما هو مبناه ومستنده فان منع الانحصار فی
الاربعة او منع الرجوع الی العقد هناک مستند الی الحجة فی المفرد من مثل الفرس
واللافرس والبیاض واللابیاض وههنا مستند الی الحجة فی عدم اللازم مع
الملزوم فالاقرب ان یذکر السؤال مرة مستندا بهذین ثم یجاب بما اجاب فی
کل منهما وامتناع ارتفاع السلب والایجاب قال قدس سره هذا الامتناع
مبنی علی انحصار تقابل الایجاب والسلب فی التناقض وقد عرفت ما فیه اسمی یعنی
حیث مر فی الحاشیة السابقة ان تقابلهما فی الموجبة والسالبة الکلیتین کما یکذبان
وانهما متقابلان تقابل الایجاب والسلب وان سماه الشیخ بالمتضادین للشبه
ویمکن الجواب عنه بان المراد ان تقابل الایجاب والسلب الراجع الی العقد یمتنع
ارتفاعهما اذا حصل الشرائط المعتبرة فی التناقض ای علی تقدیر ان یکون احدهما

جملة

ساقی ه

جزئيا والآخر كليا مع ما يعتبر فيه بحسب الجهة وليس عدم اللازم مع الملزوم كذلك
لجواز ارتفاعهما مطلقا ووجود الملزوم وعدم اللازم لا يتصور توارد‌هما
على موضوع واحد فقيل الكلام في عدم اللازم والملزوم اللذين محلهما واحد كالحركة
وعدم السخونة اللازمة للحركة الحاصلة بها فان محلهما واحد ويمتنع اجتماعهما فيه
فيكونان متقابلين مع انهما لا يندرجان في شيء من الاقسام السواد من حيث
انه ضد للبياض مضاف اليه قال قدس سره كل متقابلين من حيث هما متقابلان
بذلك التقابل مندرجان تحت المضاف حتى المضافان كالابوة والبنوة فانهما
مع اندراجهما بذاتيهما تحت المضاف مندرجان ايضا تحته بذلك الاعتبار اعني و
الحاصل ان بين عارضي كل من المتقابلين تضايفا والمعروضان قد يكون منهما
تقابل هو قسيم له وقد يكون تقابل هو ذلك التقابل ولا استحالة في ذلك
مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما فالاول هو المضاف الحقيقي
والثاني اي الذات الموصوف به باعتباره هو المضاف المشهوري
المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت هذا المفهوم وهو ما هو المفهوم المقابل
من حيث الصدق ويلزم من الاندراج تحت هذا المفهوم الاندراج تحت مفهوم
المقابل من حيث الصدق والمقصود هذا اللازم فليس مندرجا تحت مفهوم المقابل
من حيث هو لانه من حيث الصدق يصدق على الضد وغيره ومن حيث هو اي
بقطع النظر عن صدقه وعمومه الذي هو وصف فيه مندرج تحت المضاف ويكون
صدق المضاف عليه مما يختص بالطبيعة دون الافراد هذا حاصل الجواب الاول
الذي ذكره بقوله وتحته المقابل وهو مبني على ان مفهوم التضايف جنس لمفهوم
التقابل وغيره كالتحاور والتماس الى ما لا يتحصر لانه لو كان عارضا لها لم يكن
التقابل من حيث هو مندرجا تحته بل المندرج تحته هو مع العارض واما الجواب

الثاني الذي ذكره بقوله او الذات معه لا الذات وحده فمبني على انه عرض عام له
فان الذات التي هي مفهوم المقابل من حيث هو اعم من مفهوم المضاف واخص منه
من حيث انه معروض لحصة من المضاف وعلى هذا الضمير معه في كلام المص
راجع الى المضاف لا الى المقابل كما ذكره الشارح وحمل المقابل هذا في كلامه
على حصة المضاف بناء على انه مقابل خاص بعيد اذ هو في شرح كلام المص و
شرح كلامه على وجه يكون فهم المقصود منه اصعب منه نفسه غير لائق وكلاهما
على ما في بعض نسخ المتن بدل قوله او والذات معه عبارة عن المقابل و
عارضه الذي هو حصة من المضاف والاظهر في كلام المص ان المراد بالذات
هو ذات عرض له مفهوم المقابل ليكون مضافا مشهورا والاول مضافا
حقيقيا وعلى هذا كلام الشارح محمولا على ظاهره بلا اشكال قال قدس سره
في قوله تحت الذات التي يصدق عليها المقابل فان قيل اذا كان المضاف
تحت الذات التي يصدق عليها مفهوم المقابل كان تحت مفهومه ايضا فيكون
صادقا عليه وعلى غيره ولا شك ان هذا المفهوم فرد من افراد المضاف
فيلزم المحذور قلنا مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف
ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر
وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر فان الحيوان
مندرج تحت الجنس ولا يندرج افراده تحته قال قدس سره في قوله وما صدق
عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره ليس هناك الا مفهوم المقابل
وما صدق عليه من الامور الاربعة المخصوصة فان اريد بما صدق عليه واحد
معين منها لم يصح القسمة اليها وان اريد به مفهوم ما صدق عليه المقابل فهو في
حكم مفهومه فالجواب الحق ما ارتضيناه في الحاشية ولعل مرادهم بما ذكروه هو

ذلك لكن العبارة قاصرة عنه انتهى وقد ذكرنا نحن توجيه الحواشي بدلالة العبارة عليه
والجواب المحقق الذي ذكره هو الجواب الاول الذي ذكرناه واما توجيه الجواب الثاني
على الوجه المذكور فمما تفردت به واما توجيه على الوجه الذي ذكره الشارح وعبارة
المتن ظاهرة فهو ان المندرج تحت المضاف مفهوم المقابل من حيث هو مع قطع اعتبار
صدقه والمندرج تحته كل من افراده من حيث انه معقد مفهوم المقابل كما فهما
فلا يرد علينا ان المضاف احد افراده فيكون هو ايضا مندرجا تحت المضاف
فيكون الشيء مندرجا تحت نفسه فاشار الى جوابه بانه لا امتناع في ان يكون الشيء
باعتبار ذاته اعم وباعتبار عارض من عوارضه اخص فان المضاف باعتبار ذاته
اعم من مفهوم المقابل وباعتبار عارض من عوارضه الذي هو مفهوم المقابل
العارض له اخص والحاصل ان صدق مفهوم المضاف على مفهوم المقابل مما يختص
بالطبيعة لا يتعدى الى الافراد فلا يلزم من اندراج مفهوم المضاف تحت مفهوم
المقابل اندراج مفهوم المضاف تحت مفهوم المضاف ليلزم المحذور فليتامل
فيكون المثلان هو هو لا مثلين قال قدس سره اللازم ان كل ما عرض لاحدهما
من جهة المحل كان عارضا للآخر ايضا ومن الجائز ان يعرض له عارض لا من جهته فلا يلزم
عروضه للآخر انتهى فان قيل لنا ان نستدل على امتناع اجتماع المثلين في محل واحد
بانه قد سبق ان تشخص الماهية اذا لم يكن مقتضى ذاتها يكون معللا بتشخص المحل وما يكون
تشخصه مقتضى ذاته او لازم ذاته منحصر في فرد وتشخص المثلين لا يكون مقتضى ذاته
ولا مقتضى لازم ذاته لعدم الانحصار فيكون معللا بتشخص المحل فلو كان المحل
ايضا واحدا لا يتصور تعددهما اصلا قلت قد عرفت ايضا ما فيه فانه يجوز ان يكون
بارادة الفاعل المختار   قوله عند ان الاظهر ان يكون المراد بالعقد متعلق الاعتقاد
اي المعلوم بالعلم التصديقي   فعقد انه خبر لا شك فيه الاعتقاد انه ليس بخبر ولا شك فيه

عه

عقد انه شر فيه بحث لانه ان اريد بالمنافي اعم من ان يكون بالذات او بواسطة
فبطلانه ظاهر اذ يلزم انحصار التقابل في الايجاب والسلب وان اريد به المنافي
بالذات فحصره فيما ليس بخير ممنوع وقوله وعقد انه شر لا شك فيه بالذات انما هو
اول المسألة لا يقال انه منبه باحكام الجزئيات على حكم الكلي وحكم الجزئيات
بديهي لا يحتاج الى بيانه لانا نقول هذا ايضا ممنوع واما ان المنافاة متحققة
من الجانبين فلا ضد الا انه لما كان هذا منافيا لذاك وجب ان يكون ذاك
منافيا لهذا الا حصر فيه   والاول ذاتي للخير والثاني عرضي يعني اذا فرضنا   حصره
ان احد الضدين كالبياض مثلا ذاتي لماهية وكذا الخير بالنسبة الى افراده
كان سلب الضد الآخر عارضا لها والرافع للضد الاول رافع للذات بالذات
والضد الآخر رافع للذات بواسطة كونه رافعا بالذات لسلبه الذي هو العرض
اللازم لافراد الضد الاول لا بالذات وانت خبير بان ذلك ايضا اول المسألة
وحديث كونه اقوى لا مدخل له فيما هو المبحث بل انه كلام ذكر لبيان ان حال
التقابل على ما يحقه انما يكون بالتشكيك وهو في الايجاب والسلب اقوى من
غيره ثم ما هو اقرب منه وهو العدم والملكة وانما قلنا ذلك اذ التفاوت
بالشدة والضعف لا يدل على كون الاقوى بالذات والاضعف بالعرض
لجواز ان يكون كلاهما بالعرض فانه دفع بانه معلوم ان هذا الاقوى مقابل
بالذات فما هو دونه لا يكون بالذات لان الذاتي لا يختلف بالشدة والضعف
يجاب بانه قد سبق في بيان حال التشكيك ان ذلك لا يتم مع انه استدل على كون
هذا اقوى وذاك اضعف بان هذا بالذات وذاك بالواسطة فلا يمكن الاستدلال
بكونه اقوى على انه بالذات وبان ذلك اضعف على انه بالواسطة لانه يلزم الدور
الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير حاصله ان منافي الشيء اما رفعه او

ماهو مستلزم لرفعه لجواز اجتماع غير متناهية وما هو مستلزم لرفعه انما يكون منافيا له
بسبب استلزامه لرفعه واشتماله عليه لا لخصوصيته لانا لو فرضنا شيئا آخر بدله مشتملا
عليه لكان منافيا له ايضا فلم يكن لخصوصيته شيء منهما مدخل في منافاته انما يكون منافيا
له لاشتماله على رفعه ويمكن ان يدفع ذلك بجواز ان يكون لخصوصية
كل منهما ايضا منافاة له بان يكون رفع الشيء مستلزما لما هو مناف له بالذات
ايضا لابد لنفي ذلك من دليل فتامل اذ الوحظ رفع الشيء معه بدون ملاحظة شيء
آخر معه اصلا حكم العقل بالمنافاة بينهما بخلاف المستلزم لرفعه كالضد مثلا
فان العقل لا يحكم بالمنافاة بينهما الا اذا حصل له شعور ولو اجمالا باستلزامه
لرفعه سواء شعر بذلك الشعور اولا وربما يكون باستلزامه لرفعه ظاهرا
بحيث لا يمكن ان يلاحظ ذلك الشيء بدون الشعور باستلزامه لرفعه فيظن انه مناف
له لذاته فيقع الغلط في حكم العقل بالمنافاة الذاتية بينهما ويمكن ان يناقش فيه
بانه لا يلزم من توقف حكم العقل بالمنافاة على الشعور باستلزامه لرفعه ان لا يكون
منافيا له بالذات اذ لا يلزم من عدم حكم العقل بشيء نفي ذلك الشيء ولا من
توقف حكمه به على شيء توقفه عليه وانما لم يتعرض المصنف للعدم والملكة لظهور استلزام
العدم لرفع الملكة فانه عدمها عما من شانه هي فاحد جزئيه نفس رفعها ولا مدخل
للجزء الآخر في منافاته لها فالتقابل بينهما ايضا بالواسطة ولا يكذبان
قال قدس سره وذلك اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض انتهى اذ بدونه قد يكذبان
كما ذكره في الكتاب لخلو المحل قال قدس سره ولعدم المحل ايضا ويمكن ادراجه
في خلو المحل انتهى لان معنى خلو المحل منهما عدم قيامهما به وهو اعم من ان يكون
المحل موجودا فاتصافه منهما ايضا ومن ان لا يكون موجودا فكيف يتوهم انه يكون
المناسب فيه التفصيل كما في المتضادين او ترك التفصيل هناك كالتناقض

اراد الفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة فيتسامح في الامثلة بذكر المشتق
مكان المبدا وكذا في الحار والبارد واللاعادل واللاجائر فانه اراد بها
الحرارة والبرودة واللاعدل واللاجور او بسلب الطرفين قد يكون
سلب الطرفين مرادا به حالة متوسطة وقد لا يكون كذلك كما يقال الفلك لا ثقيل
ولا خفيف فان المراد بسلب الطرفين هنا خلو المحل عنهما مطلقا لا لانه متصف
بحالة متوسطة كالسفاف وهو ما لا لون له بها بالاصطلاح لانه في اللغة
هو الرقة في الثوب ونحوه بحيث ترى خلفه فلما كان غير الملون لا يستر خلفه يقال
له السفاف مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض هذا مبني على ان التقابل
بينهما تقابل التضاد ولا يكون بينهما واسطة اما على تقدير ان يكون المرض عدم
الصحة او يكون بينهما حالة واسطة فلا كبياض الثلج يرد عليه ان ذلك انما
هو على تقدير عدم عارض يدفعه عنه كعروض سواد او حمرة او غيرهما له فانه
ح لا يبقى ابيض فقد يقال في جوابه ما شابه فيه من اللون العارض بسبب العارض
فيكون العارض اما لون الثلج فباق فيه مستور به لانه منتف عنه بسببه فان
الثلج يتكون من البخار ولا يتكون الا ابيض نعم يرد عليه ان البياض فيه امر
متخيل لا موجود محقق فلو لزم في الضدين ان يكونا موجودين في الخارج فلا يصح
المثال والايل عيبان لا يكون السلب داخلا في مفهومه كما صرح به السيد الشريف
قدس سره في الحاشية متوجه منع لزومه للمحل فان ذلك المتخيل لم يبق فيه اذا عرض
له ما به يرى فيه السواد او الحمرة او غير ذلك الاستقراء دل على ان التضاد
الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل قد يقال
حصول هذا المطلب بالاستقراء متعسر بل متعذر لان ما نقص منه لا يفيد سوى
الظن والتام منه لا يتيسر هنا لانه يتوقف على تتبع احوال جميع الاشياء متوقف

على تميز الذاتي من العرضي في المقول على ماتحته في ما كان من هذا القبيل وقد لا يمكن
ذلك لغير علام الغيوب فان كون اللون جنسا للسواد والبياض وكذا الكيفية
المبصرة بالنسبة الى اللون وكذا جميع ما ذكره من المراتب غير معلوم وعلى تقدير
الوقوع لا يتجه على غيره ما لم يتتبع سوا تضادا او لا اذ غير مستقرئها في حكم الحاصل
بالاستقراء فيكون الحاصل له تقليد الاعلى قال السيد الشريف قدس سره وزعم
بعضهم وقوع التضاد في الاجناس فان الخير والشر جنسان لانواع كثيرة وهما
متضادان واجيب بان الخير هو حصول كمال للشي والشر عبارة عن عدمه فبينهما
تقابل العدم والملكة وايضا ليسا ذاتيين لما تحتهما فلا يكونان جنسين
بل هما عارضان لما صدقا عليه وزعم بعضهم ايضا ان الاندراج تحت جنس واحد
ليس بشرط فان الشجاعة تضاد التهور مع اندراجهما تحت جنسي الفضيلة والرذيلة
واجيب بان الفضيلة عارضة لماهية الشجاعة والرذيلة لماهية التهور ولو سلم
انهما نوعان لهما فلا نسلم انهما متضادان فان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة
وسط بين التهور والجبن فلا يكون ضد الشي منهما انتهى وقد تنبهت لكن مما ذكرنا
ان جميع المنوع الواردة على الشارح واردة على المحقق فما حكم
ان المتباينين لا تضاد بينهما بل احد تضاد اخصيهما لا يرد على هذا المنع المنوع
الواردة على ما سبق بسبب عسر التمييز في قول العام على الخاص بين الذاتي والعرضي
بل الوارد عليه انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف كما صرح به فكونه فيما بين
نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون
بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر
كما في انواع اللون كذا في شرح المقاصد وفيه ان غاية الخلاف وان كانت مختصة
بالطرفين ولا يكون بين طرف وبعض الاوساط لا يوجب ان لا يكون في طرف

نوعان

نوعان لا بد لنفي ذلك من دليل فلا يكون ضروريا فالذي يعني على الاستقراء يتوجه
منع تمامية استقرائه وقيل انه غير معقول ومنه الشارح في شرح التجريد بان ضد الشي
يلزمه من وجوده عدم الشي فالذي يلزم من وجوده عدمه لا يخلو اما ان يكون واحدا
او متعددا فان كان واحدا لزم ان يكون ضد الواحد واحدا فقط وان كان
متعددا فان لم يكن واحد منهما في غاية البعد من الضد الاول لم يكن واحد ضدا له
وان كان واحد منها في غاية البعد فقط كان هو الضد فقط وان كان كل منهما في
غاية البعد فان كان مضادتها له بسبب امر مشترك بينها يكون الضد ذلك
الامر المشترك فيكون الضدان امرا واحدا وان كان مضادتها له بسبب امر مختص
بكل منها كان الاول ضدا لذينك الامرين بجهتين مختلفتين فيكون الضد من هذه
الجهة شيئا واحدا له ضد واحد وكذا الضد من الجهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد
على كل تقدير لا يكون الا واحدا وقال السيد الشريف في حاشيته قيل لم لا يجوز
ان يكون الضد الاول بجهة واحدة هي عين ذاته مضادا بالذات لذينك الامرين
فلا يكون في الاول جهتان مختلفتان يضاد بكل واحدة منهما واحدا من الامرين
قال ويمكن ان يدفع بان خصوصية ذات شي اذا كانت من حيث هي تلك الجهة
في غاية البعد من خصوصية ذات شي آخر لم يتصور كون الخصوصية الاولى
من تلك الجهة في غاية البعد من خصوصية ذات شي ثالث لان غاية بعد الاولى
عن الثانية معللة بذاتي الاولى والثانية التي لم توجد في الخصوصية الثالثة بل لا بد
ان يكون غاية بعدها عن الثالثة من جهة اخرى انتهى ويمكن دفع الدفع بانه اذا
كانت غاية بعد الاولى عن الثانية معللة بذاتيهما وغاية بعدها عن الثالثة بذاتي
الاولى والثالثة لا يتحقق تعدد الجهة في واحدة من الثلث لان غاية البعد بين
كل اثنين معللة بذاتيهما لا بذات احدهما ليلزم من تعدد غاية البعد له تعدد

لبعد
لتعددها

الجهة فلا يقال اعتبار واحد منها مع احدى الباقيين غير اعتباره مع الاخرى
بينهما ضرورة ولا نعني بتعدد الجهة الا هذا لانا نقول فيكون حاصل الكلام
ح ان الشي بمن حيث انه مصادر لشي يغايره من حيث انه مصادر لشي اخر وانت تعلم
بان لا فائدة لمثل هذا الكلام فضلا عن ان تتشبث في اثباته بالاستقراء و
ايضا ما ذكره على تقدير تمامه مبني على ان الواحد الذي له جهات متكثرة احاد
متعدده والمتبادر من كلامهم خلاف ذلك شرع في الفصل السادس في
العلة والمعلول جعل بحث العلة والمعلول من الامور العامة لانها مع مقابلها
شاملة لجميع الموجودات كالامكان والوجوب فان كان جميع ما يحتاج اليه
الشي فهو العلة التامة قال السيد الشريف قدس سره بمعنى انه لا يحتاج الى امر خارج عنه
فلا ينافي كون العلة التامة بسيطا انتهى انما قال ذلك لان قوله جميع ما يحتاج اليه
الشي مشعر بان العلة التامة لا بد ان تكون مركبة وليس بلازم لجواز ان يصدر بسيط
فلا يكون له مادة وصورة وهو جوهر فلا يحتاج الى موضوع ولا يكون له صورة
فلا يحتاج الى مادة ويكون صادرا عن بسيط لا ينفعل لغاية ولا يتوقف تاثيره
على شرط ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التاثير فيكون العلة التامة بسيطة
بلا شبهة فان قيل لا بد مع الفاعل من امكان المعلول فيكون مركبا قلت
الامكان ماخوذ في جانب المعلول فلا يعتبر مع الفاعل مرة اخرى فقد يقال عدم
المانع قد جعل جزء العلة التامة فلا يخلو من ان يكون المراد سلبا وعدم الملكة
فان كان الاول يكون العلة التامة مركبة لا محالة وان كان الثاني يلزم ان يكون
عدم المانع الذي هو جوهر غير محتاج الى محل وموضوع خارجا والجواب ان المراد
هو الاول لا مطلقا بل سلب ما يمكن وجوده وقد لا يكون المانع من فعل الفاعل
ممكنا لا يقال لانا نقول استحالة وجود مانع لفعل فاعل ما غاية الامر عدم ظهور الاستحالة

مباحث العلة والمعلول

يكون ه

وركبه

عدم

وهو

وهو غير كاف لانا نقول استحالة المانع لفعل المبدا الاول بالنسبة الى المعلول
الاول ضروري باتفاق المتكلمين والحكماء اما عند المتكلمين فلانه عند تعلق الارادة
يكون علة تامة له يستحيل تخلفه عنه وكذلك عند الحكماء هو علة تامة للعقل الاول
لان المبدا الاول ان لم يكن علة تامة لم يوجد ممكن اصلا لان العلة ما لا تتم لا يوجد
المعلول ومتى لم يوجد معلول فباي شي تتم العلة فليتامل فلا يلتفت الى
ما يقال قال السيد الشريف قدس سره المقصود من هذا القول اما بيان حال العلة
التامة للموجود الخارجي واما اراده تنبيه على ان الموجودات الخارجية لها علل تامة
انتهى وعلى كل تقدير يكون مردودا اذ لا يجب وجودها في الخارج قال قدس سره
بل الواجب وجود الفاعل الذي هو المؤثر اذ لا يتصور تاثير الا من موجود واما
الامور العدمية فلا يستبعد العقل من ان يكون لها مدخل في تاثير المؤثر فاذا
وجد المعلول في الخارج فكل ما يتوقف وجوده على وجوده كان موجودا فيه
وكل ما يتوقف وجوده على عدمه كان معدوما فيه فان اريد بوجود العلة التامة
هذا المعنى فهو حق لا نزاع فيه وان اريد كونها موجودة واحدة حقيقة فلا يجب صدق
ذلك كلها انتهى ولم يتعرض لما يجب وجوده ثم عدمه كالمعد لدخوله من حيث انه يجب
وجوده فيما يجب وجوده ومن حيث انه يجب عدمه فيما يجب عدمه وقوله قدس سره
فلا يجب صدق ذلك كلها اشارة الى جواز صدقه جزما لما مر من جواز كونها بسيطة
وقوله قدس سره اما الامور العدمية فلا يستبعد العقل من ان يكون لها مدخل
في تاثير المؤثر وكذا قول الشارح وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة
التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد اشارة الى رد ما قيل ان عدم المانع
كاشف عن شرط وجودي كعدم الباب المانع من الدخول مثلا فانه كاشف
عن وجود فضاء او قوام يمكن النفوذ فيه العلل الاربع قصدا ودفع قال السيد الشريف

قوله واما اراده كما ان المراد التنبيه على
لا يخلو ان يكون الكل موجودا خارجيا علة تامة
ولا نسلم ان يكون موجودا مع ان من الموجود
الخارجية ما يكون الامر العدمي من علة علتها
فلا يكون موجودة بهذا حاصل العلة التامة
في كلامه على ظاهره واما اذا حمل على المسمى
على جميع العلل الناقصة فالمراد التنبيه
انه لا يجوز ان يكون المعلول الموجود في الخارج
علة تامة كذلك لان العلة التامة للموجود الخارجي
لا بد ان يكون موجودة وهي لا تكون موجودة
[illegible]

المركب الحقيقي الصادر عن الفاعل المختار لابد له من هذه الاربع واذا صدر عن
الموجب احتاج الى ثلث منها لسقوط الغاية والبسيط الصادر عن المختار يحتاج
الى الفاعل والغاية فقط والصادر عن الموجب يحتاج الى الفاعل فقط اسمى المطلق
قدس سره المحقق في اثبات العلة الغائية في معلوله مع انه ليس على اطلاقه لان المختار
الذى لا يفعل لغرض كالبارى لا يكون لمعلوله علة غائية اذ يمتنع ان يكون
نفس المعلول فان قيل اذا كان كل من الاجزاء داخلا في العلة التامة جزءا لها يكون
المجموع داخلا فيها لا محالة فيلزم تعليل الشيء بنفسه وتقدمه عليها وهو محال ضرورة
قلت لا نم ذلك لجواز المغايرة بين حكم الكل المجموعي والكل الافرادي فان كل جزء
من اجزاء المركب متقدم عليه وجميع الاجزاء لا تتقدمه لانها نفسه وكل من المادة
والصورة جزء من العلة التامة موصوفا بكونه محتاجا اليه والمجموع لا يتصف به
فلا يكون جزءا لها بل هو خارج عنها اما ان يكون المعلول معه بالفعل فان
قيل قد يكون المعلول مع المادة ايضا بالفعل قلت المراد ان الجزء اما ان يكون
المعلول معه وحده بالقوة اى قائم به امكانه واستعداده المقارن لعدمه فهو
المادة او يكون المعلول معه بالفعل وجوبا دائما اى لا يمكن ان لا يوجد المعلول
اذا وجد ذلك الجزء اذ الصورة لشيء جزء اخير له وحصول الشيء مع جزئه الاخير
في الزمان وان كان الجزء متقدما عليه بالطبع لا يقال قد لا يكون للمركب جزء هو الذي
قام به باقي الاجزاء وحال فيها بل كل من اجزائه قائم بنفسه ويحصل منها مركب بسبب
انضمام بعضها الى بعض والتيام اليه وليس الالتيام والاجتماع من الامور
الموجودة ليمكن جعلها جزءا من ذلك الموجود بل امر اعتباري مشروط وجود المركب به
مع وجود المعلول مع جزئه الاخير لا محالة مع انه ليس صورة له لانا نقول قد مر
ان المركب ان قام بنفسه وقام الباقي بذلك القائم فان مذهب الحكماء ان المركب

جعله

الخارجي

الخارجي مركب من الهيولى والصورة لا محالة وذلك القول هنا مبني عليه فان تم
ذلك تم هذا ايضا ويسقط المنع المذكور والاصول هنا فيما ذكرت انه لا يتعين
شيء من اجزاء ذلك المركب بان يكون اخر لجواز وجود كل منها بدون الباقي و
الجزء الاخير ما يمتنع وجوده الا بعد وجود الباقي وقد ثبت ان الصورة ما به
المعلول وجوبا دائما ولا نعني ان كل مركب له مادة وصورة بل نعني ان جزء المركب
منحصر فيهما سواء وجد في المركب كلاهما او لا بل كل منهما مستقل واما خروج الجنس
والفصل فغير مخل لان الكلام في العلل الموجود الخارجي وهما جزءان عقليان
واما الشرائط اما قال قدس سره في شرح الملخص ان الشرائط وعدم المانع
داخلة في المادة لامتناع قبول الشيء صورة شيء اخر بدون حصول شرائطه
وارتفاع موانعه واما الالات والادوات فداخلة في العلة الفاعلية لامتناع
تاثير الشيء في وجود غيره بدون ما يحتاج اليه من الالات والادوات انتهى فان قيل
اذا جعل الشرائط وعدم المانع داخلة في المادة لم تكن المادة من القسم الاول
الذي سماه العلة الناقصة جزء المعلول بل من الثاني لان المركب من الداخل
والخارج خارج وايضا العلة الناقصة التي هي المقسم صادقة على كل منها فالحصر
في الاربعة غير مستقيم لان جزء كل غيره فهو قسم اخر خارج قلت اما الاول فمبني على
اعتبار القرب في العلة الناقصة التي هي المقسم لا مطلق العلة الناقصة الا ترى
انه لا يعد الفاعل للفاعل منها اذ لا يصح جعل الفاعلية متناولة لها لان وجود
المعلول ليس منها مع انها مما يحتاج اليه المعلول في الجملة والشروط والمعدات
من البعيدة وكذا عدم الموانع اذ الاحتياج اليها لحصول استعداد القابل بل وقد جعل
المادة المستعدة باستعداد اتام منها والمادة جزء وان كان الاستعداد خارجا
والشروط وعدم المانع داخلة في المادة التي هي احد الاربعة التي انحصرت فيها

لان كل جزء عنه

رابع م

العلل ان فيه مطلقا والآلات في ان علة التي هي منها الا فيما سوى من الاربعة التي
الخصوصة فمنها العلل الناقصة القريبة فان قيل الاستعداد او ايضا يحتاج اليه فان كان
داخلا في المادة يكون خارجة والا بقي خارجا عن الاقسام قلت هو من المعدة
او هو من حيث الوجود من الشروط ومن حيث العدم من عدم المانع فان قيل
لم لم يحمل كلامهم في كون المادة داخلة على المسامحة لئلا يحتاج الى تخصيص العلل الناقصة
بالقريبة مع ان الظاهر العموم قلت لان القول بدخول المركب من المادة والشروط
التي قد يكون غير متناهية وعدم المانع كذلك في المعلول على المسامحة مستبعد مستقبح
جدا وان كان جعل المركب منها ومن استعدادها داخلا فيه غير مستقبح واما التخصيص بالقريبة
فقد علمت انه واقع قطعا واما الثاني فلا اعتبار الاعتداد في المتن فلا يتناول
ما هو جزء لاحد الاقسام لانه ليس تلك المشابهة وان جزءا بان جمع ذلك تعسف
وتكلف والمناسب التقسيم على وجه يبرز كل الاقسام فيه بان يقال ما يتوقف عليه
الشيء اما جزء او خارج والثاني اما مقارن للمعلول اي محل له فهو الموضوع بالقياس
الى العرض والمحل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير مقارن فاما ان يكون
منه الوجود وهو الفاعل او لاجله وهو الغاية او لا هذا ولا ذاك فان كان وجوديا
فهو الشرط وان كان عدميا فهو عدم المانع والاول فان كان خارجيا فهو المادة
والصورة او احدهما او عقليا فهو الجنس والفصل او الفصل وحده وهذا على تقدير
ان يكون الكلام في علة الشيء مطلقا ذهنيا كان او خارجيا فان كان مخصصا بالخارجية
لا يرد النقض الاخيرة واما ما في الشرح من انها راجعا الى تتمة المادة او الى علة
فغير ان كلمة او يدل على جواز جعلها من تتمة كل منها وذلك في الفاعل مستقيم بناء
على ان تاثيره لا يتم بدون الآلة والاداة وحصول شرائط تاثيره وارتفاع موانعه
واما في المادة فغير مستقيم لما مر انها من اجزاء المعلول وجعل المركب منها ومن جميع

هذه الامور داخلة فيه وان كان على سبيل المسامحة مستبعد مستقبح جدا فلا بد من
في ﴿ جعل كلمة او على ما بعض النسخ بمعنى الواو ويحمل الكلام على التوزيع على ما في شرح
الملخص لكن على الوجه الذي ذكرناه او ان يحمل كلامه على انهما وان كانا منهما و
ان كان قسما على حدة لكنه لما كان من توابع الفاعل او المادة لم يصرح بهما بل
اشار اليهما باعتبار متبوعيهما بحيث يعلم منه اعتبارهما وهذا اقرب وكذا الحال
في كلام غيره فان قلت العرض في وجوده يحتاج الى موضوع وكذا المادة بالنسبة
الى الصورة فانها ليست جزءا لها وان كانت جزءا من المركب منهما فمن اي اقسام
العلة هما قلت احدهما في العلة المادية اما المادة فظاهر واما الموضوع
فبشبهة بها ويكون القول بدخولها في المعلول مبنيا على ان ليس المراد به الخصوصية
الظاهر بخصوصها ﴿ داخل في المعلول المخصوص بل ان هذا الجنس من المحتاج اليه داخل في معلول
يحتاج اليه من هذه الحيثية فان الاحتياج الى المادة من حيث حلول الشيء فيه
وهو قد يكون داخلا في المعلول وقد لا يكون كذلك وان كان من حيث انه
جزءه داخلا فيه البتة فما لا يكون له هذه الحيثية لا يكون داخلا واما الصورة
فتحتاج اليها من حيث انها جزءه فلا جرم لا يكون الا داخلة واما الفاعل فيحتاج اليه
من حيث انه فاعل والمحتاج اليه من هذه الحيثية لا يمكن ان يكون داخلا وكذا الحال
في الغاية والشرط وعدم المانع او يقال انهما قسمان اخران لم يصرح بهما بل
اشار اليهما باعتبار المادة من حيث حلول الشيء فيه فعلم منه هذان القسمان ايضا
والمقصود حصرها في المصرح والمومى اليه جميعا لا في المصرح وحده ولعل هذا اقرب
ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغناءه بكل واحدة منهما عن كل واحدة
منهما حق العبارة ان يقال بكل منهما عن الاخرى وكذا عبارة المتن وهو ظاهر
لان الاستغناء بكل واحدة لا يحصل عن نفسها بل عن الاخرى فقط وتوجيهها

ان يجعل صلة الاستغناء المذكور محذوفا ويجعل المذكور صلة لمحذوف تقديره
والا لاستغنى بكل واحدة منهما عن الاخرى فيحصل له الاستغناء عن كل واحدة منهما
فيكون قوله عن كل واحدة منهما على هذا نتيجة لما سبق وهو محال قال قدس سره
فيلزم الاستحالة في ذلك فان الاحتياج الى احديهما من حيث انها علة موجبة
له والاستغناء عنها من حيث ان الاخرى علة موجبة له والمستحيل الاستغناء و وهو
الاحتياج من جهة واحدة بل الصواب ان يقال يلزم استغناؤه عنهما معا فيلزم
استغناء المعلول عن العلة انتهى واجاب قدس سره في شرح المواقف عنه بان
احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه فيه اليه متناقضان فلا يجتمعان
سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه
وهو ايضا محال واما تواردهما من حيث انهما علتان مستقلتان لا من حيث خصوصهما
على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع وامتناع تعاقبهما فليس بمستحيل فانه اذا كان
كل منهما بحيث لو وجدت ابتداء فوجد المعلول الشخصي امتنع وجود الاخرى ح
اذ لو امكن وجود الاخرى فلا يخلو اما ان يكون مع وجود الاولى او مع عدمه عدمها
والاول محال لما سبق والثاني ايضا محال لانه اما ان يعدم المعلول بعدم الاولى
ويوجد بايجاد الثانية فيلزم اعادة المعدوم او لا يعدم بعد عدمها بل هي موجودا
فالثانية لا تفيد اصل الوجود بل بقاءه فلا تكون علة مستقلة بنفسه
الواحد المتحدان بالنوع الواحد بالنوع لا يجوز ان يعلل بعلتين مستقلتين بعين ما ذكر من
الدليل فان الواحد بالنوع كما سبق هو المتكثر بالذات المتحد بالنوع اي الفردان
او الافراد من نوع واحد فان العلة المستقلة لذلك الفردين او لتلك الافراد
لا يجوز تعددها لما مر من لزوم الاستغناء عنهما والاحتياج اليهما معا واما جواز

ان يعلل

ان يعلل كل منهما بعلة مستقلة مخالفة بالنوع لعلة الفرد الآخر فجائز كما يجوز ان يعلل
كل منهما بعلة مماثلة لعلة الآخر كما هو الظاهر على معنى ان السواد محل لتضاده
للبياض قال قدس سره الى صل ان تضاد السواد علة تامة يعتبر فيها السواد
على انه محل له دون البياض اذ لا يعتبر هو فيها بكونه محلا له وبالعكس من ذلك
حال علة تضاد البياض فيكون العلتان متغايرتين قطعا وفي كون التضاد
من الموجودات العينية نظر اسمي وجه النظر انه كما سبق من الامور الاضافية
وفي وجود الاضافات في الخارج محل بحث وليس هذا من قبيل المناقشة في
المثال بحيث لا يحصل منها القدح فيما هو المدعى بل هي مناقشة قادحة لانه
استدل على الجواز بالوقوع فالقدح في ذلك الواقع بزعمه قدح في الاستدلال
لا يقال المدعى بديهي والغرض من المثال التوضيح لانا نقول لا نسلم ما هو المدعى
البات فضلا عن ان يكون بديهيا غاية ما في الجواب عدم ظهور استحالته ولا يلزم
لا من عدم ظهورها من ذلك جوازه انما يلزم ذلك من انتفاء الاستحالة نفسها قيل الطبيعة
النوعية هذا معارضة او نقض اجمالي تقرير الاول ان يقال ما ذكرت وان دل
على ما ادعيته لكن عندنا ما ينفيه وهو ان كلا من العلتين اما ان يكون الطبيعة
النوعية محتاجة اليها فلم تقع بالاخرى والا لم تقع بها وتقرير الثاني ان ما ذكرت
ليس بصحيح لاستلزامه محالا وهو خلاف المفروض اذ كل منهما اما ان يكون الطبيعة
النوعية محتاجة اليها فلم تقع بغيرها او لا فلم تقع بها وكلاهما خلاف المفروض
فلم تقع بغيرها قال قدس سره لانها اذا كانت من حيث هي محتاجة الى
تلك العلة المعينة فلا تنفك عنها الاحتياج اليها فلا تقع بدونها فلا يعرض
لها الحاجة بالقياس الى غيرها انتهى واما ان يكون غنية عنها فلا يعرض
اليها لها الحاجة بالقياس اليها فحينئذ لا يلزم من الغناء بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج اليه

من حيث الذات عدم الاحتياج اليها مطلقا لجواز ان لا يكون ذاته مقتضيا للاحتياج اليها
ويعرض لها الاحتياج اليها بحسب العوارض واللواحق وتحقيقه ان الاحتياج الذاتي
الى الشيء في وجوده هو امتناع وجوده بدونه ونقيضه عدم امتناع وجوده بدونه
وهو متصور على وجهين جواز وجوده بدونه ووجوب وجوده بدونه فلا يكون
هذا الشيء لازما كما ذكره بل اللازم احدهما ولا محذور في الاول فلعل الواقع
اياه والجواب المذكور تحقيق وما ذكرنا جدلي وحاصله ان الطبيعة النوعية لما امتنع
وجودها في الخارج بل الموجود افرادها لم تحتج في وجودها الى شيء ومعنى قوله والطبيعة
محتاجة الى علة ما ان فردا منها محتاج الى علة معينة وفردا آخر منها محتاج الى علة معينة
اخرى فلم تخط افرادها في علة واحدة معينة سلكه قال قدس سره في حاشيته لشرح التجريد
وقال لكن متى توقف كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة واقتضت
تلك العلة ذلك الفرد لزمته الطبيعة لاشتمال الفرد عليها مستندا كما بل منافيا
لما تقدم لدلالته على وجود الطبيعة في الخارج في ضمن الافراد وان اراد ان الطبيعة
موجودة في ضمن افرادها لكن كل فرد محتاج الى علة معينة والطبيعة مستغنية عن العلل
المعينة ومحتاجة الى علة ما اتجه عليه ما قيل من ان علة ما لا وجود لها الا في العقل فكيف
يحتاج اليه الطبيعة الموجودة في الخارج وان سلم ان علة ما لها وجود في الخارج فلا يتصور
وجودها فيه الا في ضمن معين فتكون الطبيعة مفتقرة الى ذلك المعين لان المحتاج الى
المحتاج الى شيء محتاج الى ذلك الشيء لا يقال نعم يلزم احتياجها الى احد المعينات
ولا محذور في ذلك لانا نقول ان اردتم احد المعينات بعينه وجب ان لا يتبع الطبيعة
بغيره وان اردتم احدا مقيدا بعدم التعين فذلك لا وجود له في الخارج وان اردتم
احدا مطلقا صادقا على كل معين فذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا او ذلك ويعود المحذور
انتهى ويمكن ان يقال المراد باشتمال الفرد على الطبيعة ولزومها له صدقها عليه فلا يكون منافيا

لا يعدم

لما تقدم وسقط ما ذكره من الترديد واما فائدته فهو التنبيه على منشأ توهم احتياج
الطبيعة الى العلة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة قال
السيد الشريف كالبرودة والرطوبة الصادرتين من الماء الذي هو مركب من
الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية اعني كلائه وكالبرودة واليبوسة
الصادرتين من الارض المركب من تلك الثلث وكالحرارة والرطوبة الصادرتين
من الهواء وكالحرارة واليبوسة الصادرتين من النار المركبان من تلك الثلث فان قيل
الهيولى والصورة الجسمية في الجميع واحدتان بالنوع فما سواهما في الجميع يجب
ان يكون واحدا والمختلف في الجميع ليس الا الصورة النوعية وهي في كل واحدة واحدة
فآثارها في كل واحدة ايضا يجب ان يكون واحدة وليس كذلك قلت لما كانت
الصورة النوعية في كل منها مخالفة للصورة الاخرى منها جاز ان يكون لها اثر
صادر عن الصورة النوعية وحدها واثر آخر صادر عنها بشرط هيولاها
وحدها او صورتها الجسمية وحدها او كليهما او عن اثنين منها او عن الكل او
عن الهيولى او عن الصورة الجسمية وحدها او كليهما بشرط الصورة النوعية
والقوابل قال السيد قدس سره اي الوجوه والاعتبارات انتهى فسر القوابل بالوجوه
والاعتبارات مع ان الظاهر منها المواد التي يحل فيها الصور والاعراض وهي ايضا
مما يكثر بها آثار البسيط ليوافقها التمثيل بالعقل الاول فان تكثر آثاره ليس
بتكثر المواد بل بسبب ما اشار اليه السيد حيث قال بسبب الاعتبارات والجهات
التي فيه اعني وتلك الاعتبارات والجهات هي ان له ماهية امكانية ووجودا و
امكانا بالذات ووجوبا بالغير فانه بسبب بعض منها يحصل له خصوصية مع بعض
من آثاره وبسبب بعض الآخر مع البعض الآخر وليس شيء منها جزءا للفاعل
ليلزم تعدده بناء على جدتها فيمتنع ايجاده الموجود بناء على ان العلة الناقصة لا بد

الصورة الا تكون مبدأ الآثار المختصة بالنوع هي الصورة الجسمية
واذا لم يكن كذلك فهي الصورة النوعية اي الجوهر الذي
يختلف الاجسام انواعا اعلم ان الصورة النوعية
في الخارج صارت بمنزلة الفصل في الذهن فكما انه
بانضمامه مع الجنس يحصل الانواع كذلك بانضمام
الصورة النوعية مع الجسم المطلق يحصل الانواع
المختلفة والامام سماها صورة طبيعية

لكن لا بد ان يكون ذلك
الاثر عن الصورة الجسمية
والهيولى

مثال تعدد الآلات النفس الناطقة
التي تصدر عنها آثارها بتوسط الآلات
ومثال تعدد القوابل العقل الفعال
الذي تتفق الصور والاعراض
على مواد العنصرية سيد رحمه الله

ثم قالوا العقل وجود من المبدأ الاول زائد على
ماهيته ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته
وتعقل المبدأ الاول وتعقل الذات فبحسب جهات
ماهيته وامكانه ووجوده ووجوبه ويتعقل
للمبدأ وتعقل الذات فيكون له كل سببا
لعقل آخر ونفس وفلك يسمى مادة
وصورة جسمية وصورة نوعية
ويصدر من العقل الى ما
على هذا الرحم

ان يكون موجودا او لا لموجد المعلول ثانيا والاولى ان يحمل القوابل اعم من الوجوه
والاعتبارات ومن المواد لان كلا منها مما يجوز نسبتها بكثير الاثار على البسيط
فضرورة كون المثال موافقا وان ادى الى صرف القوابل عن ظاهره بالكون لا بحث
لا تناول المواد مع انها من المجوز لذلك فالحمل على عموم المجاز هو المناسب وقال
قال قدس سره مثال تعدد الالات النفس الناطقة التي تصدر عنها آثار ربما بوسط
الالاتها ومثال تعدد القوابل العقل الفعال الذي هو مفيض الصور والاعراض على
المواد العنصرية انتهى وهذا كما ترى يدل على حمل القوابل على معناه الظاهر والحاشية
الاخرى على انها محمولة على خلاف معناها فيدل ان على قصد عموم المجاز كما ذكرنا
واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه بان يكون واحدا في ذاته
ولم يكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بآلة ولا شرط ولا قابل هكذا
قال قدس سره في حاشيته لشرح التجريد وفي شرح المواقف وقال في شرح قوله
فهذان المفهومان اما لا يجوز ان يكون كل واحد منهما نفسا له والا لكان له ذاتان
مختلفتان وان كان احدهما نفسه والآخر جزءه يلزم التركب وحده وان كان
الاخر خارجا عنه عارضا له يلزم النقص وحده وان كان احدهما جزءا والاخر خارجا
يلزم التركب والنقص معا وان كانا جزئين له يلزم التركب فقط وان كانا عارضين
يلزم النقص فقط هذه هي الاقسام العقلية انتهى فيه بحث لان لزوم النقص في كل ما في
لزومه فيه مبني على ان المصدرية الخارجية معلولة له فلها مصدرية غير مصدرية
الاثر الآخر ضرورة والا لكانت هي نفسه هذا خلف وتلك المصدرية السابقة ايضا
خارجة عنه معلولة له وهكذا سوق الكلام الى ان يلزم النقص وانت خبير باحتمال
ان يكون المصدرية السابقة داخلة فيلزم التركب لا النقص فالقول بلزوم النقص
وحده في كل ما قاله هو والشارح ايضا بلزومه محل نظر وفيما قال بلزوم التركيب

والنقص معا ايضا لانه يلزم اما التركيب وحده او مع النقص ويمكن الجواب عنه بان يحمل
المصدرية اعم من ان يكون قريبا او بعيدا فانها بهذا المعنى ان كانت داخلة
يلزم التركيب والا يلزم النقص لا محالة فيتم الكلام في جميع الصور المذكورة
والامر الاعتباري يستغني عن العلة فلا يلزم النقص فان قيل انهم لم يريدوا بالمصدرية
ما يتبادر منها كونها اضافية فلا يرد عليهم ما ذكرت الا ترى انهم جعلوها بحيث
تتناول النفس والجزء حيث تعرضوا لابطالهما فيكون مرادهم بها ما ذكره قدس سره
في الحاشية التي سننقلها بعد وان سلم فالامر الاعتباري اذا كان الشيء متصفا
في نفس الامر لا بد ان يكون هناك شيء يستند اليه جعله متصفا به فالنقص لازم
جزما والتركيب الذي هو خلاف المفروض على ما ذكرت قلت نعم لكن هذا النقص
ليس محالا لانه في الامور الاعتبارية لا في الامور المتحققة في الخارج والحق ان هذا
الجواب لا يشفي غليلنا لانه اذا سلم كون مصدرية احدهما التي تكون متقدمة
على المعلول لا ما كانت متأخرة مغايرة لمصدرية الآخر يلزم خلاف المفروض
سواء كانت المصدرية من الامور الاعتبارية او من الامور المحققة لانه لا يكون واحدا
من جميع الوجوه والاعتبارات فالمخلص ما سيأتي وعورض وجاز حمله
على النقض الاجمالي بتقرير الاول ان دليلك وان دل على عدم جواز التعدد
في آثار الواحد فعندنا ما يدل على جوازه وهو لو وقع وتقرير الثاني ان دليلك
ليس صحيحا بجميع مقدماته لتخلف الحكم عنه في هذه الصورة اذ ارتفاعها في بعض
لذاتها قال قدس سره فان العقل اذا لاحظ الشيء منتسبا الى معلوله ادرك لها
اضافتين اعني المصدرية والصادرية فهما امران اضافيان يعرضان لهما في
العقل متأخران عنهما هناك ولا وجود لهما في الخارج اصلا اذ ليس في الخارج
الا ذات المصدر اعني العلة وذات الصادر اعني المعلول وليس كونه الاول

وان كان احدهما نفسه والاخرى خارجة عنه يلزم التركب والنقص وان كانا خارجين عارضين له يلزم التركب او النقص او كلاهما معا

سهناه

قال قدس سره

الخارجة

الجملة

والنقص

مصدرا ويكون الشيء صادرا من الامور المتحققة في الاعيان انتهى كلامه وبهذه الاضافة
وان كانت مما يحصل بها كثرة في موصوفها لكن الكلام فيما لا كثرة فيه من حيث يصدر عنه
شيء وهذه الكثرة عرضت له بعده فلا يلزم خلاف المفروض بسببها كما اشرنا اليه
ولا يلزم التكثر في الامور المحققة ايضا قال قدس سره فان قيل كون العلة بحيث
يجب عنها المعلول ايضا مفهوم اضافي متأخر عن ذاتي العلة والمعلول فكيف يكون
امرا حقيقيا متقدما على المعلول قلت لا شك ان للعلة خصوصية باعتبارها يصدر
عنها معلولها المعين ولا يكون تلك الخصوصية مع غيره مثلا اذا فرضنا ان الماء
يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له خصوصية معها لا يكون له تلك الخصوصية
مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها في الحقيقة
هي المصدر فيكون موجودة قطعا اذا عرفت هذا فنقول انهم ارادوا بالمصدرية
وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول تلك الخصوصية ولا يعني بالخصوصية مفهومها
ليعود المناقشة فيها بل امرا مخصوصا له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول
المخصوص ولا يكون له ذلك مع غيره والسبب في هذا الاشكال هو ضيق العبارة
عما هو المقصود في هذا المقام فاذا عبر عنه بعبارات مختلفة فربما اتضح المرام
واندفع الاشتباه اللفظي الذي يتبادر اليه الاوهام انتهى ولقائل ان يقول
لا نم وجوب وجود تلك الخصوصية لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له
خصوصية مع معلول آخر فلا يلزم وجود الخصوصية البتة ليلزم التركيب او التكثر
في الامور المحققة لكن يتم المقصود على هذا ايضا اذ يلزم ح التكثر في الواحد
الحقيقي ولو بالاعتبار كما سبق فالاولى الاقتصار عليه كما اقتصر عليه الشارح
المحقق حيث قال فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه فيلزم الخلف
فان قيل ان لم يكن المصدرية صفة حقيقية لم يتم البرهان اذ بهذا رد لرد الجواب المذكور

تلك الخصوصية

بطريق

بطريق المناقضة تقريرها انا لا نسلم ان المصدرية صفة حقيقية اذ لا يلزم خلاف المفروض
اذ الكلام في الواحد الحقيقي واذا كانت المصدرية صفة حقيقية لم يكن الفاعل واحدا
حقيقيا فيكون صفة اعتبارية فلا يتم البرهان لورود المنع على لزوم التكثر المحال
وقد نبهت انت بان جعلها صفة اعتبارية متقدمة على المعلول ايضا ينافي الفرض
المذكور وبه تم الكلام من غير حاجة الى دعوى لزوم التكثر او التركيب
فيه اما داخلا او خارجا الوقيل اذا كان مصدرية غيره لم يكن واحدا حقيقيا
مف لكان ايضا وجها المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية الاولى ان
يقال
انها امر حقيقي لا نم انه لا بد من ان يكون صفة وغيرها كما ذكرنا وبهذا يعلم الجواب
عن الوجه الثاني وهو ان المصدرية نفس الفاعل على تقدير ان يصدر عنه
واحد في تكون المعلول واحدا اذ المصدرية نفس الفاعل واما المعارضة فنقول
قال قدس سره فان قيل الشارح قد اجاب عن المناقضة والمعارضة جميعا
واجتهد في توضيح قاعدة الحكماء بما لا مزيد عليه وقد ساعده في توضيح ما ذكره
بعض الافاضل في تحقيقه فالمخلص عن هذا المضيق قلت ربما يمنع ما ذكره
من صدق الخصوصية وان تحقق فيه الى دعوى الضرورة والصواب ان تلك
القاعدة انما ينفعهم ان لو كان المبدأ تعالى موجبا واما اذا كان مختارا كما
هو الحق فيصدر عنه بحسب تعلقات ارادته ما شاء ولا يلزم محذور اصلا
انتهى كلامه وقال قدس سره في حاشيته لشرح التجريد مخلص عنه منع البداهة
فان اهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم قد خالفوا هذا الحكم فلا يكون
دعوى البداهة فيه مسموعة وما ذكروا من انه لا بد للعلة من خصوصية مع المعلول
المعين لا توجد مع غيره ليتعين بها صدوره عنها ويترجح على صدور غيره عنها
وادعوا فيه الضرورة ايضا يتجه عليه منع الضرورة ايضا لجواز ان يكون لذات

واحدة مناسبة مخصوصة مع شئ من او اشياء مخصوصة فيصدر عنه تلك الاشياء
دون غيرها وعلى تقدير تسليم البداهة يخلص عنه ايضا بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه
بحسب تعلق ارادته ما يشاء فلا يكون هذا الحكم مناقضا لما ذهبوا اليه من استناد
جميع الاشياء اليه تعالى نعم لو كان موجبا على ما زعمه الخصم لاشكل عليه اشكالا مع امكان
دفعه بانه تعالى متصف في نفسه بحسب الخارج بسلوب واضافات فيجوز ان يصدر عنه
باعتبارها اشياء متكثرة ولا يلزم من ذلك الا ان يكون له تعالى كثرة اعتبارية
لا في ذاته بل في سلوبه واضافاته ولا محذور فيه اصلا انتهى ويلزم مما ذكره قدس سره
استحالة تحقق واحد من جميع الوجوه بحيث لا يتكثر بحسب السلوب والاضافات ايضا
اذ لا محالة يتصف في نفس الامر بحسب الخارج بسلب ما يغايره ومباينته عنه فان
كان اتصافه بها من جهات متعددة لم يكن واحدا حقيقيا وهو بط والا فيتنقض
به الدليل وبعد الاتصاف بها يحصل التكثر فيصدر عنه امور متكثرة لا تنحصر
في عدد فعلى تقدير تسليم جميع ما ذكر من حديث الخصوصية وغيره يلزم مطلوبنا
من استناد جميع الاشياء اليه تعالى ابتداء فانه بواسطة الاتصاف بسلب شئ عنه
يفعل شيئا وبواسطة الاتصاف بآخر يفعل آخر وهكذا الى ما لا نهاية له اذ
لا يستحيل تأثير شئ في شئ بشرط عدمي اعتباري واما على تقدير ان يكون مختارا
كما هو الحق فهو وان كان واحدا حقيقيا في ذاته فله تكثر اعتباري بحسب الارادة
تعلقها كما يكون بحسب اتصافه بالسلوب والاضافات ايضا فان القابل
من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول الخ اقال قدس سره فان القابل وحده لا يكون
علة تامة اذ لا بد فيه من الفاعل بخلاف الفاعل اذ ربما يكون علة تامة ولا يحتاج
المعلول الى قابل لقيامه بذاته فنسبة الفاعل الى المفعول جاز ان يكون بالوجوب
ويستحيل ذلك في نسبة القابل الى المقبول والامكان تلك النسبة لا يلزم ان يكون

بالوجوب

بالوجوب فلا يضر بالمقصود وبهذا صرح بعض الفضلاء المتأخرين ولا يظن ان المراد
ان المطلوب الفاعل مع صفة انه علة يستلزم المفعول فان الفاعل ايضا كذلك انتهى
ويفهم من كلامه قدس سره جواب آخر عن احتجاجهم هذا وهو ان نسبة الفاعل مطلقا
الى المفعول بالامكان العام اذ لا يلزم ان يكون بالوجوب وقد يكون بالوجوب
وفيما كان للمفعول فاعل يحل هو فيه فالنسبتان هناك بالامكان الخاص ضرورة
عدم كفاية شئ منهما في المفعول المقبول فلا يكون منهما تناف وفي صورة يكون
نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب لا هو قابل فيجتمع الوجوب والامكان فاذا
كان الشئ فاعلا لشئ آخر وقابلا له ايضا لا يكون النسبتان الا بالامكان الخاص
فلا تنافي بينهما هناك وهو له قدس سره ولا يظن الاشارة الى دفع ما قد يتوهم
من قيد الحيثية من كونه للتقييد فيلزم المحذور المذكور فبين انه لا فائدة ان المعتبر
في الفاعل وصف كونه فاعلا وحده اي من غير ان يكون هذا ايضا كونه قابلا
وحده اي من غير ان يكون فاعلا ايضا ولهذا اي ولان استلزام الشئ
لآخر باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار آخر قال قدس سره تفريعه
على ما علله به غير واضح فان الاستلزام من جهة اذا لم يناف عدمه من جهة اخرى
جاز ان يكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص ونسبة الفاعل بالوجوب
ولا منافاة والظاهر انه منع للمقدمة القائلة بان نسبة القابل الى المقبول
بالامكان الخاص اي لا نسلم ذلك بل بالامكان العام فلا ينافي الوجوب وترتب
البحث بعض تقدمه واما ثانيا فلانه جعل تبعا لما هو العمدة في الجواب فكأنه حل
ولدفع المنافاة وتقويته في نسبة القابل [illegible] واعلم ان كلام الشارح على هذا
لا يلائم ترتب البحث ولانه منع في غاية السقوط فان نسبة القابل الى المقبول
لا يكون الا بالامكان الخاص اذ لا بد من الفاعل كما اشار اليه في الحاشية السابقة

ما يتوهم

لا فائدة

قيل

وما ذكر من ان تفرعه على ما علاه غير واضح يمكن توجيهه بان يقال انه ليس للتفريع
وجعله علة لما بعده بل المراد انه لافادة وحصوله قبل نسبة القابل بل يمكن يلزم
على الشارح التنبيه على هذا الخفاء وعدم انتقال الذهن اليه في بادي الرأي
بل ما ذكره قدس سره التفريع تم بحث الامور العامة شرع في الباب الثاني
في الاعراض في بعض كتب هذا الفن قدم مباحث الجواهر على مباحث الاعراض
نظرا الى تقدم الجواهر عليها وفي بعضها قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه يستدل
ببعض احوال الاعراض على بعض احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون
على حدوث الاجسام وقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها
من الجواهر الفردة الى غير ذلك وطريق معرفة ذلك استقراء مباحث الجواهر وايضا
تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية القائمة المستغني
عن المحال فخرج عنه الهيولي بالنسبة الى الصورة لانها محتاجة الى الصورة
في تقومها وبقائها وقوله المتقوم بنفسه لانه بمنزلة تفسير الاستغناء عن المحال
فان قيل جاز قيام العرض بالعرض عند الحكماء كقيام السرعة بالحركة ولا يصدق
تعريف الموضوع على العرض الذي قام عرض آخر فيخرج ذلك العرض القائم
عن تعريف العرض قلنا المراد بالقيام بالموضوع اعم من ان يكون بلا واسطة
او بواسطة وما ذكرته قائم بالموضوع بالواسطة فلا يخرج عن تعريف العرض
قلنا المراد بالقيام لا كجزء منه اي لا يكون الكائن كجزء مما يكون فيه
ولا يصح مفارقة الكائن عما يكون فيه فيما وصف الشيء بمعنى الكون اي كون الشيء
او للشيء الذي هو مذكور صريحا والاول اظهر نظرا الى المعنى والثاني نظرا الى اللفظ
والمراد بصحة مفارقة الكائن عدم امكان بحقيقة المخصوصة بدونه لا بحسب نفسه او جنسه
ولا بمجرد زواله عنه بانتفائه وعدمه لجواز زوال العرض عن المحل بهذا المعنى وامتنع

لا فائده

مباحث الاعراض

بوجه

الاستعمال

الاستعمال عنه بالمعنى الذي ذكرنا يدل بالاشتراك او التشابه قال السيد المحقق
قدس سره المراد بالاشتراك ما يتناول الحقيقة والمجاز ايضا وبالتشابه ما يتناول
التواطؤ والتشكيك انتهى كلامه ولعله قدس سره اراد بالحقيقة والمجاز ما يتناول المنقول
والمرتجل ايضا لانهما ايضا محتملان واراد الشارح بالدلالة اعم من الدلالة
بنفسه او بواسطة لانه على تقدير الاشتراك المعنوي المعبر عنه بالتشابه كان
اللفظ الموضوع لمفهوم كلي صادق على افراده بالتواطؤ او التشكيك لا يدل
بنفسه على شيء من افراده بل انما يدل عليها بانضمام القرينة اليه لا يقال دلالة
اللفظ الموضوع لمفهوم كلي على افراده لا يكون الا بالمجاز فيكون ذكر التشابه مستدركا
بل يكفي الاشتراك المتناول للحقيقة والمجاز لانا نقول لا نسلم ذلك لجواز ان يكون
استعماله حين قصد الفرد في المفهوم الكلي في ضمن الفرد بقرينة خارجة فلا يكون
مجازا وعلى تقدير ان يكون استعماله فيه بطريق المجاز لا يرد السؤال ايضا لان
تلك المعاني ليست مما يكون استعمال اللفظ في بعضها حقيقة وفي بعضها مجازا
بل في الجميع حقيقة على احد الوجهين ومجاز فيها على الوجه الآخر وبحديثه انه يجوز
ان يكون في بعضها مجاز وفي بعضها حقيقة بناء على الوجهين ولا محيص عنه
الا بان يقال المراد بالاشتراك المذكور ان يكون الاستعمال في بعض المعاني
على وجه لا يجري فيه غيره وفي صورة التشابه كلا الوجهين جاريان فافترقا
او في المكان ذكر كلمة او بين الزمان والمكان والواو فيما في المعطوفات
تنبيها على التغاير فان استعمال كلمة في في الزمان والمكان شائع بحيث لا يحتاج
في فهم المقصود منها الى انضمام قرينة فيكون حقيقة فيهما بخلاف الباقي فان
استعمالها فيها ليس كذلك بل الظاهر انه فيها على سبيل التشبيه والمجاز بناء
على انه يحامل مما ذكرنا محالا لا لمناسب اليها بكلمة في وفي بعضها بالنظر فيه

صادق

مجازا

ويمكن ان يراد بالاشتراك الذي يتناول الحقيقة والمجاز ايضا بحيث يعم الدلالة تـ

قال السيد المحقق قدس سره اما الظرفية ففي الزمان والمكان واما الاشتمال فظاهر في
كون الخاص في العام وكون الكل في الجزء كالكون السرير في التركيب المخشب من الاضافة
اذ بينهما نسبة واضافة مخصوصة باعتبار وجوده فيها بالقوة واما الكون في
الخف والراحة فمن الاشتمال والكون في الحركة من الاضافة ولك ان تحمل خلاف
ذلك انتهى ومعنى الاشتمال في كون الخاص في العام صدق العام على الخاص واما
في كونه في الخف والراحة ليس بمعنى الصدق على الكاين فيه اذ لا يصدق الخف و
الراحة على الكاين فيهما ولا يصدق ايضا الكاين فيهما عليهما الا بالتركيب او الاشتقاق
وليس الاشتمال فيهما ايضا كاشتمال الكل على الاجزاء بل بمعنى التلبس وعدم الخلو عنهما
ولذلك اشار الى جواز ان تحمل على خلاف ذلك بان يجعلا من قبيل الاضافة
وان تجعل كون الشيء في الحركة من الاشتمال كما في الكون في الخف والراحة لكن
ما ذكره قدس سره فيهما اولى كما ان الاشتمال في الكون في الخف والراحة اولى
وقد بين ان امثال هذه ليست باجزاء على الحقيقة اي الذاتيات والاجزاء
العقلية المحمولة يدل عليه كلامه قدس سره في حاشيته لشرح التجريد وقال ههنا و
اما الجزء الحقيقي فيخرج بعدم جواز الانتقال فانه يجوز انتقاله بخلاف ما يشبه الجزء فان
السوادية واللونية متحدتان وجودا فلا يتصور المفارقة بينهما فان قلت مفارقة
الكل عن الجزء والاخص عن العام مما لا يجوز فلا يخرج كونهما عن تعريف الكون
في الموضوع اجيب بانهما لا يندرجان تحت قوله الكون في شيء اذ لا يفهمان منه
الا بقرينة فلا حاجة الى اخراجهما بقيد وتفصيله ان الكون في شيء يطلق اطلاقا
ظاهرا شايعا على كون الشيء في زمانه او مكانه وكون الجزء وما يشبهه في كله فيجب
الاحتراز عنهما واذا تأملت تحقق عندك ان ما ذكره تعريف للكون في المحل يتناول
كون الصورة في الهيولى ايضا ويتميزان بها باعتبار استغناء المحل عن الحال و

وعدم استغنائه عنه انتهى ويحتمل ان يكون الغرض من قوله واذا تأملت الى قوله الاعتراض
على تعريف الكون في الموضوع مثل ان يذكر دونه بعد قوله ولا يصح مفارقته عنه
اي يصح مفارقة ما يكون فيه عن الكاين فانه لا يكون الا الموضوع اما الهيولى
فانه يصح مفارقتها عن نوع الصورة ايضا ويحتمل ان يكون مقصوده قدس سره
التنبيه على ان معنى كلمة في في الكون في الموضوع والكون في الهيولى واحد لا تغاير
بين الكونين الا باعتبار الكاين والذي يكون فيه فلا بأس بترك ما يخص التعريف
بالاول لحصول المقصود ههنا بما ذكر في التعريف فان المقصود تعريف الكون
في الموضوع لتوضيح تعريف العرض ويتضح ذلك بتميز الكون عما يلتبس به فلم يعتبر
خصوص الكاين فيه فان التعريف المذكور يميزه عن غير كون الصورة في الهيولى
واخذ الموضوع في تعريف العرض المفسر بمحل يستغني عن الحال متقوما بنفسه لا يخصصه
بالمقصود   والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات
التسع فذهب ارسطو ومن تابعه الى ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة
تحت جنس تسعة وقد صرح بعضهم ان ذلك ليس منقولا عن ارسطو بل هو مما احدثه
من بعده وذهب طائفة اخرى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهذا بناء
على ان النسبة جنس لسبعة من الاعراض النسبية التي جعل ارسطو كل واحد منها جنسا
عاليا وذهب طائفة اخرى انها اربعة الحركة والثلثة التي هي مذهب الطائفة الثانية
قالوا ان العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وهو اما ان لا يعقل
الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدون الغير وهو اما ان يوجب لذاته التجزي
وهو الكمية او لا يوجب لذاته وهو الكيف واما جعلهم الزمان غير القار لا يختص
بالحركة لصدقه على الزمان مع انه من مقولة الكم والتعبير عن كون الاجناس العالية
للاعراض تسعة بان الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في تسعة يشعر بانه اراد

بالاجناس العالية ما تناول الجنس المفرد يقبل القسمة بواسطة المحل كالعلم بالمعلوم من
والسواد في الجسم ومعنى القسمة ان يمكن فيه فرض شيء غير شيء لا يقبل القسمة لذاته
فقد جعل القسمة بكونه لذاته ليلا يخرج الكيف الذي يقبل القسمة بواسطة المحل كما ذكرنا
وقد ذكر قيد آخر في تعريف الكيف وهو قولنا واللاقسمة في المشهور ليخرج عنه
النقطة والوحدة بناء على انهما من الاعراض وليسا من الكيف ولعل المص انما ترك
هذا القيد اختيارا لمذهب من قال انهما غير موجودين فلا يكونان من الاعراض
فلا قائلهم هنا ولنا العام لا يخرج بخاص واما جعلهما من الكيف فخلاف المشهور
وان التزم ذلك بعضهم ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فيه بحث لانه
ان اراد بالتوقف التاخر بالذات كما هو الظاهر يدخل فيه الاعراض النسبية
لان تصوراتها وان استلزمت تصور الغير لكن لا تتوقف على تصور الغير بهذا
المعنى ويخرج عنه الكيفيات المركبة والكيفيات النظرية لتوقف تصوراتها على تصور
اجزائها ومعرفاتها ويمكن دفع الاول منهما بتخصيص الغير بالخارج وان اراد
به الاستلزام خرج الكيفيات التي استلزم تصوراتها تصور الغير ذكر قدس سره
في حاشية شرح التجريد انهم صرحوا بان بعض اقسام الكيف قد يوجب تصوره
تصور غيره وان لم يتوقف عليه كالاستقامة والانحناء فانه لا يمكن تعقلها الا
في محل وكالادراك والقدرة والشهوة والغضب فان تصورها يوجب تصور
متعلقاتها وان اراد بان عروض العرض للشيء يكون بالقياس الى غيره كان
التعريف متناولا لجميع الكيفيات لكن يدخل فيه الاعراض النسبية على المشهور
لانها ليست نفس النسب بل عرض معروض النسب فيصدق عليه انه لا يتوقف تصوره
على تصور غيره بهذا المعنى بخلاف ما اذا جعلت النسب فانها اذا كانت ذاتية
لها وكل واحده هنا عبارة عن نسبة مخصوصة كما هو مذهب البعض يخرج عنه

بهذا القيد مع انه اختار المشهور ومنعوه بانا تم نسبة الشيء الى المكان الذي
هو فيه لانه نفس النسبة يعني ان الاعراض النسبية على المشهور لما كانت عبارة
عن الهيئات العارضة للشيء بسبب النسب المخصوصة لا عن نفس النسب كان تفسيرها
بنفس النسبة غير صحيح فان تلك النسب ليست اجناسا عالية لما تحتها لدخولها تحت
النسبة وهي جنس لها عند غير ارسطو واتباعه واما عند ارسطو واتباعه الذين
هم اصحاب القول المشهور فان ذاته النسبة تلك النسب وجنسيتها لها في
محل المنع في مكانه الحقيقي المكان الحقيقي للشيء ما يعلوه بحيث لا يسع غيره وغير
الحقيقي ما لا يكون كذلك هو الذي يكون الشيء في بعض منه كالدار والاقليم او
المعمورة بالنسبة الى زيد يكون نسبة الى المكان من لوازمه حتى نسبة للشيء
وهي من لوازمه للان لا للكون في المكان كما هو الظاهر حصول الشيء في
الزمان فيه ايضا ما ذكر في الاين من انه على المشهور عبارة عن الهيئة العارضة
للشيء بسبب تلك النسبة لا انه عبارة عنها وهو ايضا ينقسم الى الحقيقي كما اذا كان
الوقت مساويا له وغيره كما يقال هذا الامر في يوم كذا او شهر كذا او قرن كذا
الى قال قدس سره في حاشية لشرح التجريد ان الشيء اذا كان ثابتا على حال واحد
بلا تغير تدريجي او دفعي لم يكن له تعلق بالزمان او طرفه فلا يعرضه متى
بل هي يعرض بالذات للتغير التدريجي الذي هو الحركة التي لا يتصور وجودها
الا منطبقة عليه وللتغير الدفعي الذي لا يتصور الا في الآن وبتوسطها يعرض
لمعروضيها كالاجسام ويحقيقتها اي يحقق الاضافة ولما كان هذا مشعرا
بان ما ذكره في تحقيقها يكون تحديدا لها وليس كذلك اشار قدس سره الى ما هو
المراد منه حيث قال هذا تحقيق للرسم المذكور وتفصيل لمفهومه لا انه حد للاضافة
اذ لا حد للاجناس العالية ولا رسم لها تاما على المشهور انتهى قوله قدس سره

ما هو
على المشهور متعلق بقوله لا احد للاجناس العالية مبني على امتناع ماهية مركبة من
امرين متساويين واعلم ان التعريفات المذكورة للاعراض المذكورة كلها رسوم
ناقصة لكونها اجناسا عالية لا تحتها على المشهور فامتنع تحديدها على المشهور
ورسمها تاما كما اشار اليه قدس سره فالمناسب التعرض للجميع فالنسبة التي
لا توجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة قال قدس سره في حاشية شرح
التجريد النسبة من حيث هي لا تعقل الا بين شيئين المنسوب والمنسوب اليه ويكون تعقلها
موقوفا على تعقل كل منهما ولا يكون تعقل واحد منهما من حيث ذاته موقوفا على
تعقلها ولا مستلزما له وقد يكون لبعض النسب مع كونه على هذه الصفة حالة
اخرى هي ان يكون بازائه اخرى لا تعقلان الا معا وتسمى نسبة متكررة
كالابوة مثلا فانها مع كونها نسبة بين ذات الاب والابن موقوفا تعقلها
على تعقلهما بازائه البنوة التي حالها كذلك فهذه النسبة المتكررة هي مقولة
المضاف بخلاف ساير النسب قال فيها ايضا فان النسبة التي لا يوجد الطرفان
فيها من حيث هي نسبة مسندا جزء غير اضافة ولفظ نسبة منصوبة عاطفة لا يوجد
انتهى كلامه فالطرفان في الاضافة نسبة بمعنى ذو نسبة فان الاضافة والمضاف
تطلق على الاضافة الحقيقية وعلى المعروض وعلى المجموع كذا في المواقف وشرحه
فيجوز ان تطلق النسبة على كل منها ايضا وفائدة قوله من حيث هي بعد قوله
فيها افاده ان المراد بالنسبة التي اشار اليها بقوله فيها هي النسبة الحقيقية لا بمعنى
المعروض كما اراد بقوله نسبة بسبب ما يحيط به اعم من ان يكون محيطا بجميعه او
ببعضه يدل عليه التمثيل بالتعمم كالتعمم انما قال قدس سره لا يراد به المعنى المصدري
بل الهيئة التابعة له انتهى كلامه ما دام قاطعا وما دام منقطعا اشارة الى
ان الفعل والانفعال حالتان غير قارتين ولذلك عبر عنهما بان يفعل وان ينفعل

النسبة

بيان

قوله

منهما

لو لا انها على التجدد والتقضي واما الى الة المستمرة المترتبة عليهما في ارجة عنهما فقال في
هذه الحقيقة قطع وفي هذا الثوب احتراق ويراد به امر قار هو من مقولة الكيف
كذا في حاشية شرح التجريد فرد النقض بها على من جعل الاعراض تسعة وقد منع
عنهم منع كونها من الموجودات العينية اللهم الا ان يعتبر فوايد ذلك فلا يرد النقض
بها عليه بناء على عدم كونها جنسين لما تحتها ولا بد للناقض بيان ذلك ليتم النقض
والمدعي الحصر منع جنسيتهما حتى يتم عليها البرهان ومن لي له ذلك ولو ترك الناقض
دعوى النقض ومنع الحصر مستندا بيما لا بد لمدعي الحصر بيان عدم جنسيتهما لما تحتها
بالبرهان لكن القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة متوقف الا على
لبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في التسعة من بيان انها اجناس عالية
لما تحتها ومن انه لعل وراءها جنس عال لما تحته وعين الاول بيان ان قولها
على ما تحتها بالاشتراك المعنوي ولعل لا يكون قولها عليها قولا عرضيا ولان لا يكون
مقولا بالتشكيك بناء على زعمهم ان المقول بالتشكيك يكون عارضا لا ذاتيا
وان نوقش فيه وان لا يكون شيء منها تمام ماهية ما تحتها والا لكان انواعا
فلا يكون هي جنسا عاليا وان لا يكون فوقا شيئين منها او اكثر ما يكون جنسا
لها والا لكان هو الجنس العالي لا هي واذا عرفت ذلك عرفت ان كلام الشارح في
تقرير ذلك وان كان كافيا بما هو بصدده لكن لا يكون التي هنا مرعيا
لان عرضية مفتقرة الى البيان فان وجود المقادير والكيفيات والالوان
من الاعراض محتاج الى الاستدلال فانه ذهب بعضهم الى ان المقادير ليست
امورا زائدة على الجسمية قائمة به وان الالوان ليست امورا موجودة قائمة بالجسم
بل هي خيالية كذلك لا سباب له ذلك ذكر في موضعه وان الاضواء اجسام
منفصل عن المضيء ومتصل مقابله فلو كانت العرضية ذاتية لها لم تحتج الى برهان

العلم

ويرد عليه ان ما يعلم بكنهه يعلم جميع ذاتياته موصوفاته بخلاف ما لم يعلم بكنهه فانه
لا يلزم من العلم به بوجه ما بذاتياته موصوفاته فيحتاج الى بيان وعلم لا يجوز ما يحتاج
عرضيته الى الاستناد لا من هذا القبيل والا انحصر انواعها في اشخاصها
قال قدس سره هذا انما يتم في الاعراض المتعددة الاشخاص واما في العرض المنحصر
نوعه في فرد فلا يتمشى فلا يثبت به الدعوى الكلية لكن يمكن اجراء ما ذكر لنفي
الاستناد الى المباين في بيان هذا الشق بان يقال لو كان تشخصها لما سا تها
اولوازمها يلزم استغناءها عن المحل بعين ما ذكرنا هناك فيتم الدعوى الكلية
ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها فان قيل
قد سبق منه في بحث التعين منع تقدم انضياف الوجود الى الماهية على التعين
بل يكفي ان يكون معه فليكن حلول العوارض الحالة فيها مع تشخصها لا بعدها
قلت سبق منا هناك ايضا ما يدفع به ذلك المنع وان ما ذكرنا هناك كلام حق
يحكم به البديهة والا لاستغنى عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير
الموضوع فان قيل على تقدير ان يكون سبب التشخص المباين لا يلزم الا الاكتفاء
في تشخصه بغير الموضوع واما الاكتفاء في الوجود بوجوده فلا قلت قد سبق في
بحث التعين ان الانضياف بالتعين مع الوجود فاذا لم يفتقر العرض الى المحل
في التعين يلزم عدم افتقاره اليه في الوجود والا لزم الافتقار اليه في التعين
ايضا ويحقق كلامهم ان الموضوع من جملة ما يتوقف عليه وجود العرض فلا يكون
الفاعل الموجد مستقلا في وجوده ونسبته الى جميع افراده على السوية فالموضوع
اذا حصل فيه استعداد تشخص من نوع من العرض افاده الفاعل فمعنى افادة
المحل تشخصه ليس انه فاعل التشخص ذلك الفرد بل معناه انه قابل لذلك التشخص فيفيده
الفاعل ومع لا مجال لما ذكر من ان الانضياف بالتشخص مع الوجود فان قيل في وجه

اصلح

احتياج الاستناد الى المباين ان نسبة المباين الى الجميع على السواء قلنا لا نم ذلك
بناء على القول بوجود القادر المختار الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم
موجودا في الخارج قال قدس سره لا يلزم من عدم افادة الموضوع المبهم من حيث هو
مبهم تشخص ما هو حال فيه بناء على انتفاء وجوده في الخارج عدم افادة الموضوع
المطلق تشخص ما هو حال فيه فان المطلق موجود في ضمن المتشخصات فلا يلزم
الاحتياج الى موضوع متشخص والحاصل ان الاقسام ثلثة الموضوع المعين الذي
اعتبر فيه التعين والموضوع المبهم الذي اعتبر فيه عدم التعين والموضوع المطلق الذي
لا يعتبر فيه التعين ولا عدمه ولا بد من ابطال الاحتياج الى القسمين الاخرين ليثبت
الاحتياج الى القسم الاول وما ذكره لا يفي بذلك فالاولى ان يقال ان المحل اذا
لم يتشخص في نفسه لم يفد تشخص ما هو حال فيه اصلا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
تشخصه مطلق الموضوع في ضمن اي فرد وجد بحيث لا مدخل لخصوصية شيء من
الافراد وتشخصاتها في افادة تشخص العرض ولو ادعى استحالة حصول تشخص
العرض فيه بلا مدخلية تشخصه فيه يتوجه المنع وانه مناف لما قالوا في بقاء الهيولى
بالصورة المطلقة لعدم الفرق والحق ان يقال والفرق منه ومن ما قالوا
في الصورة ظاهر فان الهيولى جوهر يحفظ بالصورة المتواردة عليها اما
الموضوع فله مدخل في وجود العرض لما ذكرنا ان الفاعل لا يستقل بوجود العرض
بل لا بد من محل قابل له تام الاستعداد فيفنى بالزوال عنه فالعرض اذا لا يحقق
وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال لان الانتقال لا يتصور الا بعد
الهوية في الموضوع عين لكن يبطل الهوية بالانتقال عن الموضوع الاول المفيد تشخصه
وما حصل في الثاني هوية اخرى لا الاولى لامحاله وهذا بخلاف الجسم قال قدس سره
هذا الكلام دفع لما يتوهم من ان نسبة الاعراض الى المحال كنسبة الاجسام الى الاحياز

فكما جاز للاجسام الانتقال من الاحياز فليجز للاعراض الانتقال عن المحال والا فلم يجز
ذلك في الاعراض فليكن المحال كذلك في الاجسام فاجاب بالفرق فان العرض
لما احتاج في تشخصه الى خصوص محله المعين فلو فارقه انعدم تشخصه فينعدم هو في نفسه
واما الجسم فيحتاج في تحيزه المخصوص الى حيز معين فاذا فارقه لم يبق ذلك التحيز موجودا
ولا يستلزم ذلك انتفاء الجسم في نفسه فانه ليس غير امثه ولا لازماله نعم يلزمه مطلق
التحيز المحتاج الى حيز ما لا الى حيز معين بانسى اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى
من العكس ازاد باحدهما واحدا معينا منهما لا الواحد لا بعينه في العكس انعقاد
لا مقول ح العكس وسوط قال قدس سره او كل منهما تابع لذلك الغير الذي هو الجوهر
في التحيز اسمى لا شك انها على تقدير جواز قيام العرض بالعرض لا بد ان ينتهي القيام
الى الجوهر القائم بنفسه والا لزم قيام العرض بنفسه او التسلسل وعلى تقدير التسلسل يلزم
امتناع ان يتحقق واحد منها لظهور استحالة وجود ما لا يكون قائما بنفسه بدون
الانتهاء الى القائم بنفسه واذا انتهى الى الجوهر وليس قيام واحد من الاعراض بالاخر
منها اولى من عكسه فيكون الجميع قائما بالجوهر وسياتي الجواب عنه اذ لا نعم ان قيام
الشئ بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لما يرد عليه ان التعريف لا يمنع صيان
طردا وعكسا والجواب ان المراد غير منعكس لخروج قيام صفات الله تعالى عن
تعريف قيام الشئ بغيره فيجب ان يفسر باختصاص الناعت ليكون منعكسا وحمل
عبارة متن الكتاب على هذا المعنى بعيد بخلاف عبارة الشرح فانه ظاهر في المنع
لكن قد يقال انه نظر الى ظهور ان التعريف لا يمنع ولم يتسع في تنقيح العبارة والا
فمقصوده ايضا ما ذكر لا يقال الكلام في قيام الاعراض بمحالها وصفاته تعالى
ليست باعراض كما انه تعالى ليس بجوهر ولا ينتقض تعريف قيام الاعراض بموضوعاتها
بقيامها به لانا نقول لو سلم فمطلق القيام بحيث يتناول قيام صفاته تعالى متناول

لقيام العرض بالعرض لو فرض فلم لا يجوز ان يكون عرض قائما بعرض بهذا المعنى
نعم لا يصح ذلك انتقض التعريف وللقائل ان يقول لا يندفع بهذا ما ذكر من الاولوية
والترجيح من غير مرجح لان العرض المنعوت لا بد له من قيامه بشئ فان قام بالعرض
الاول الذي هو النعت لزم ان يكون كل منهما نعتا ومنعوتا وهو دور وان
قام بالجوهر يلزم الترجيح بلا مرجح لان قيام احدهما بالجوهر ليس اولى من العكس
يجوز ان يكون احدهما قائما بالاخر والاخر قائما بالجوهر اي يجوز ان يكون
خصوصية احدهما تقتضي ان يكون قائما بالاخر اولا وبالذات ثم بواسطة قيام
الاخر بالجوهر بخصوصية ذاته ايضا يكون قائما بالجوهر ثانيا وهذا هو الحاصل
الذي ذكره قدس سره حيث قال والى ما نه يجوز ان يكون احد العرضين
تابعا للجوهر في التحيز والاخر تابعا للاول في ذلك ويكون هذا الثاني بحيث
لا يمكن تبعيته للجوهر في التحيز بدون توسط الاول وتبعيته له فهذا سمي
بجعل الاخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائما بالاخر اولى من العكس
لانه حال فيه لا شك ان معنى القيام بشئ والحلول فيه واحد فيكون الاستدلال
بعدم الحلول في شئ وبالحلول فيه على عدم القيام بشئ وعلى القيام به
مصادرة فيجب ان يحمل ما في الدليل على امتناع الحلول فيه وامكانه فهذا اي لم يجعل
قائما به لامتناعه وجعل قائما به لامكانه او يجعل الجعل عبارة عن الحكم اي يحكم
بعدم قيامه لعدم وقوعه ويحكم به لوقوعه والاول اولى فان حاصله ما ذكره
قدس سره فليتامل فان الحركة هي المنعوت بالسرعة والبطؤ دون
الجسم هذا انما يتم لو ثبت كونهما من الاعراض لكن للمانع ان يمنع حتى يقوم عليه
البرهان فان البطؤ لو كان هو السكنات المتخللة والسرعة قلتها او عدمها
لم يكونا من الاعراض بل هما امران عدميان العرض لا يزول عنه بنفسه

لنتقض التعريف

اوكثرتها

لسلم

قال قدس سره وجه التردد في هذه الاقسام ان العلة اما ذات العرض او
غيره و ذلك اما مختارا و موجب والموجب اما وجودي او عدمي ولا يتصور غيرها
التقسيم في المختار كما لا يخفى فانحصرت الاقسام في الاربعة انتهى لا كلام في انحصار
العلة في تلك الاقسام انما الكلام في حصر الاقسام فيما حصر فيه كطريان ضده
العرض الزائل على المحل كما ان الموجب الوجودي لا ينحصر في طريان ضده على محله
لا ينحصر في طريان ضده مطلقا لجواز ان يكون ذلك الامر الوجودي جوهرا حالا في
محل او غير حال فيه دافع بطبعه ذلك العرض عن المحل كما يجوز ان يدفعه عرض آخر
حال في محل اخرى مجاوره موجب عدمي قال قدس سره اما جاز ان يكون المؤثر
عدميا لان الكلام في المعلول العدمي انتهى واما الوجودي فعلته التامة جاز ان لا يكون
موجودة بناء على ان عدم المانع من اجزائه فيكون معدوما اذ المركب من الموجود
والمعدوم معدوم لكن يستحيل ان يكون معدوما بجميع اجزائه لان فاعل الوجودي
لا بد ان يكون موجودا فان شرط وجود العرض الزائل هو الجوهر لان ذلك
الشرط ان كان عرضا فينتقل الكلام اليه و نقول زواله ليس لذاته ولا لموجب وجودي
ولا لموجب عدمي هو زوال شرط وجوده لان شرط وجوده ان كان هو الزائل
وما يعود اليه يلزم الدور والا يلزم التسلسل فيكون جوهرا وهو ايضا باطل لما ذكر
في الشرح وانت خبير بان الاحسن في مثل ذلك هو التردد ثم ابطال القسمين
كما ذكره بعده في الموجب العدمي لعدم الجوهر لا ان يجعل احدهما تالي الشرطية
ومن الملازمة بابطال المحتمل الآخر ثم يدعي بطلان التالي ويلزم الدور بان قال
عدم الجوهر لا يكون بنفسه اما فيه ايضا مامر من ان لزوم الدور احد المحتملين الباطلين
فلا اختصاص له بان يجعل تالي الشرطية ومن الملازمة بابطال المحتمل الآخر ثم يبين
بطلان التالي كطريان الضد فيلزم الدور قال قدس سره بهذا التقرير شعر

بان

بان الجوهر له ضد وانما يتاتى ذلك اذا اكتفى في تحقق التضاد بالمحل كما ذهب اليه
طائفة ولا يشترط الموضوع كما هو المشهور انتهى لا يقال ان الموجب الوجودي
كما هو لا ينحصر في امر حال جوهرا او عرضا في الزائل او محله لجواز ان يكون حالا
في محل آخر كما ذكر في الجواب او لا يكون حالا في شيء اصلا بل جوهرا غير حال في
شيء فالاولى حمل الضد في هذا التفسير على اللغوي اي المدافع لا الاصطلاحي
فان المدافع سواء كان حالا في شيء او لا لا يمكن ان يوجد مع وجود ما هو مدافع
له بل بشرط عدم ذلك المدافع في وجوده فلو كان وجوده موجبا لعدم ذلك
يلزم الدور وهذا انما هو على تقدير ان يكون كل منهما مدافعا للآخر كما
يدل عليه لفظ اما اذا لم يكن كذلك فلا يصح ان يجاب بان عدمه لموجب وجودي
لما مر فيكون لموجب عدمي هو زوال شرط هو عرض لامتناع ان يكون جوهرا
لما ذكره بعده و ذلك العرض ان كان مشروطا بالاول او بما هو مشروط
بمرتبة او بمراتب يلزم الدور والا يلزم ان يكون كل عرض مشروطا بآخر
لا الى نهاية وهو ايضا باطل وفيه ايضا ما قدر فيه مع وجوب التعرض للتسلسل
المحتمل ايضا كما ذكر بعده في الجوهر وكذا ان كان جوهرا يلزم الدور والا
يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر آخر الى ما لا يتناهى فيه ايضا مامر مع
وجوب التعرض لباقي المحتملات اي لا نم ان البقاء عرض قائم بالباقي
لم لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا بل هو الاظهر لانه لو كان وجوديا يلزم
التسلسل لانه لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن ما فرض انه باق باقيا والا يكون
للبقاء بقاء وينتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل لا يقال لا نم لزوم التسلسل لاحتمال
ان يكون بقاء البقاء وما بعده امرا اعتباريا بخلافه في المرتبة الاولى لانا
نقول هذا انما يتاتى لو كان ما ذكرنا استدلالا وليس كذلك بل هو سند للمنع

وهو لا يمتنع بل يبطل بعد ازمنة يعني ان ذاته ليس كافيا في اقتضاء العدم
بل هو لا يحتمل هذا القدر من البقاء وان قبل اصله كما ان الامر الغير القار
لا يقبل اصل البقاء مع قبوله لاصل الوجود فان معنى اقتضاء الشي العدم في
وعدم قبوله له واحد واذا كان معنى اقتضاء العدم لذاته بعد ازمنة ما ذكرنا
لا يتوجه السؤال بلزوم الانقلاب لان معنى الامتناع ليس هذا بل معناه ان
الشي لا يحتمل اصل الوجود ولا يلزم فيما نحن فيه كما ان الامر الغير القار يقبل اصل
الوجود ولا يقبل الوجود الدائم في الجملة كذلك جاز ان الامر القار يقبل فردا
من الوجود وله دوام في الجملة ولم يقبل فردا اكمل منه في البقاء والدوام
الالزام مشترك وجه تخصيص ذلك بهذا يحتمل عطف قوله والالزام مشترك
على اسم ان وخبرها ثم عطف او هو ... عن محله مع فاعل يقتضيه اعني ذاته على
لئلا يلزم من ذلك التخصيص خلاف الظاهر وهو طريان ضد ذلك
العرض الزائل على محل آخر لزوال البرودة بطريان الحرارة على محل مجاور لمحل
البرودة ويحتمل ان يكون الضد الطارى المباين كما اشرنا اليه في الدليل
غير حال في محل بل جوهر مستقل يدفع بطبعه ذلك العرض الحال ايضا في المحل
اعم من ان يكون عرضا او جوهرا واطلاق الضد عليه بطريق اللغة
وغير قار الذات كالحركة انما قال قدس سره فان العرض الغير القار هو في نفسه
متجدد متصرم فربما كان بقاء العرض القار مشروطا بتجدد شي منه كحدوده
من الحركة مثلا فاذا خرج الى الوجود وانصرم انتفى شرط بقائه فيزول بزوال
شرطه اي لو كان شرط العرض القار هو نفس ماهية الغير القار اذا كانت
غير منقطعة يجب ان يكون مستمرا بحيث لا ينقطع كحركات الافلاك بزعمهم لعدم
زوال الشرط ح فلا يزول المشروط وهو ظ ولو كان الشرط فردا واحدا فانه

يحل

لم يتصور البقاء وان قارنا فرض هو له ايضا لزوال المشروط بزوال الشرط
ح يجب ان يكون اكثر من فرد واحد فينصرم ويتجدد فرد آخر مكانه في آن بعده
وهكذا الى ان ينقطع وجاز ان يكون بقاء شي مشروطا به فانه يجوز ان يكون
العدم المتجدد اثرا قال قدس سره اي العدم المضاف لا العدم المطلق واما العدم
المستمر الازلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما عرف من ان اثر المختار لا يكون الا
حادثا انتهى فقد ظهر ايضا انه يجوز استناد الامر المستمر الى الفاعل المختار لامكان
قصد مستمر ازلي يكون سببه على الاثر بالذات فقط كعدم القدرة واجب
ايضا بان يزول جاز ان يكون بترك الفاعل المختار ارادة افاضة الوجود فان وجوده
بفعل المختار فاذا لم يفعله زال وقد تمسك النظام قال قدس سره لا يبعد
ان يقال هذا اشارة الى نقض دليل الاشعري اجمالا بعد تفصيل المناقضات
اي يعني جاز ان يكون مقصود المصنف من هذا الكلام نقض دليل الاشعري
اجمالا لان ما ذهب النظام اليه من عدم بقاء الاجسام نقض دليل الاشعري
وهو ظاهر وفيه نظر فانه قاس حلول العرض الخ قال قدس سره يمكن ان يقال
ليس مقصوده اثبات المطلوب بالقياس الفقهي ليتوجه عليه ما ذكرتم بل التنبيه
على ان استحالة حلول العرض في المحلين عند العقل كاستحالة حصول الجسم الواحد
في مكانين فان العقل كما يحكم بان الجسم في هذا الآن في هذا المكان غير الذي حصل
في مكان آخر وانه لا يمكن ان يكون اياه كذلك يحكم بان الحال في هذا الآن في هذا
المحل غير الحال فيه في محل آخر وانه لا يمكن ان يكون اياه فيصح بهذا التنبيه الاستحالة
المطلوبة ولا يجري هذا التشبيه في الاجتماع فان العقل لا يحكم باستحالة الاجتماع في
الاعراض والسر في ذلك ان تشخص الجسم وتعينه يمنعه من امكان شموله لمكانين اذ
لو جاز في نفس الامر حصوله في آن واحد في مكانين كان للعقل ان يلاحظه كذلك

للقار كامه
تمسك النظام لما ذهب اليه
لجاز

فمكنه فرض تعدده قطعا فلا يكون شخصا وهكذا الحال في العرض الشخصي بالقياس
الى المحلين فاشتركا في الحكم المتفرع عليه ولما كان الجسم ذا حجم ممتد في الجهات مالئ المكان
فلو اجتمع معه فيه غيره لزم تداخل الاحجام وذلك مستحيل فلا يتعدى الحكم الى الاعراض
التي لا حجم لها واما الكميات المتصلة من حيث انها مقادير واحجام فيستحيل تداخلها
ايضا فيمتنع اجتماع بعضها مع بعض كالاجسام واذا تحققت ما اوضحناه فلك
ان تجعل كلام المصنف استدلالا تمثيليا قطعيا فلا يتوجه عليه النظر المذكور يعني
ان الحكم بديهي في المشبه والمشبه به كليهما وظاهر جلي في المشبه به ويحتاج الى التنبيه
في المشبه فازيل الخفاء عنه بالتنبيه ونظري والاستدلال تمثيلي قطعي علم علية الجامع
فيه قطعا حيث يجزم بان لا دخل لخصوصية الاصل فيه ولا مانع عنه خصوصية
الفرع فان تشخص الحال هو العلة لامتناعه في كل من المحلين والا لم يكن تشخصا ايضا
فان قيل ان لم يعلم علية الجامع وكفايته في الفرع فلا يقطع بحكمه وان علم ذلك بداهة
او استدلالا كان مستغنيا عن قياسه على الاصل فالاستدلال التمثيلي القطعي
محل نظر فلا يتوجه النظر المذكور اصلا وقوله قدس سره واما الكميات المتصلة
من حيث انها مقادير واحجام فيستحيل تداخلها ايضا ان اراد ان تداخل
الاجسام مطلقا ممتنع فممنوع كيف وقد دخل الجسم التعليمي في الجسم الطبيعي وان اراد
تداخل الاجسام بحجم العرضي بعضها في بعض فاستحالته غير ظاهر لان المستحيل
تداخل الاحجام الجوهري بعضها في بعض والجواب انه يمكن ان يكون علية الجامع في
الاصل قطعيا من غير مدخل لخصوصية الاصل فيه وانت تعلم قطعا ان خصوصية
الفرع لا يكون مانعا منه فيعلم من ذلك حكم الفرع قطعا قياسا واستدلالا
اذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قائما
بمحلين قال قدس سره فلا نحكم بالتغاير بين الشخصين من الالوان المتشابهة الحالة

ق

البقيه

فيها

الاجسام

فالجواب

في المحال المتباينة والتزام ذلك سفسطة اسمي قد ناقش فيه بعض بانه لا يلزم من جواز
قيام عرض بمحلين جواز قيام كل من الاعراض ولا جواز قيام هذا العرض الخاص
بمحلين اذ قد يكون خصوص هذا العرض مانعا منه دون غيره وان سلم ذلك فلا نسلم
انه يلزم ان يحتمل كون السواد المحسوس في هذا المحل هو المحسوس في ذلك اذ الجواز
لا يستلزم الوقوع وامتناع اتحادهما عند العقل لعدم اتحادهما في الواقع وعدم
عند العقل اما على تقدير وقوع الاتحاد في نفس الامر فقد يعلم العقل ويحكم بالاتحاد
دون التغاير وقد يقال اراد انه لو جاز قيام عرض واحد شخصي لما امتنع جزم
العقل بتغايرهما في ذينك المحلين وليس كذلك والتزام ذلك سفسطة ان العرض
الواحد بالشخص لو قيم مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل جزءا لها واذا كان
كل من المحلين بتعدد تشخصا ولو مع غيره من اجزاء العلل دون ما فاده المحل الآخر
مع غيره ايضا يلزم تعدد ذلك الحال في ذينك المحلين دون اتحاده فيلزم
الخلف على تقدير عدمه كالجوار والقرب قال قدس سره الجواب ان القرب القائم
باحدهما مغاير بالتشخص لما قام بالآخر وان اتحدا نوعا اسمي وكان منشا هذا
التوهم هو الاتفاق في الحقيقة مع الاشتراك في الاسم ولهذا لم يقع لهم هذا
التوهم في الاضافات المختلفة كالابوة والبنوة وايضا عرضه الاضافات
مما نازع فيه لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم
الجوهر الثالث قال قدس سره لم لا يجوز ان يقوم تاليف واحد بمجموع الثلثة والاخر
بالاثنين فبزواله الثالث عنها يعدم التاليف الاول دون الثاني ولا يلزم
محذور اسمي فيه بحث لانه لم يرد بالتاليف مجرد معناه اللغوي الذي هو مجرد الضم
لانه متناول لما في المجاورين وقد جعل التاليف غير متناول لما في المتجاورين
بل اراد به عرضا يوجب عسر الانفكاك بين الجميع فاذا قام بالثلاثة بالمجموع

خصوصيه

المحل

لزم

فان اوجب هو ايضا عدم الانفكاك كان تحصيل الحاصل وتوارد العلتين على معلول
واحد وهو باطل وان لم يوجب العدم تخلف المعلول عن علته وهو ايضا باطل وان
اوجب كالاول العدم يجب انتفاء الكل في الباقي بانعدام جزء واحد منها وذلك
خلاف ما عليه الوجود والجواب انه يجوز ان يكون تاليف واحد قائما بالمجموع مع
قيام تاليف بين كل اثنين وح اذا انتفى التاليف القائم بالمجموع انتفى الكل وما قلت
انه خلاف ما عليه الوجود غير وارد لانه ليس ح ما قام به التاليف القائم بالمجموع بل
ما قام بكل اثنين تاليف على حدة   اجيب بان احالة عدم الانفكاك او يمكن
ان يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون عدم الانفكاك بسبب قيام عرض قائم باحدهما
بالقياس الى الآخر كما يجوز ان يكون بسبب احتياج احدهما الى الآخر   قدماء
الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة قال قدس سره هذا
مما لا نزاع فيه اذا كان ذلك العرض ايضا قابلا للانقسام على حسب انقسام المحل
فيكون المجموع حالا في المجموع ولا يلزم ان يكون اجزاء العرض ايضا بالفعل ليخرج عن
البحث كما لا يلزم من انفصال المسافة الى اجزاء بالفعل كون الحركة عليها ايضا كذلك
نعم حلول العرض الذي لا يقبل الانقسام في محل منقسم مختلف فيه وقد جوزه الحكماء
كما في الامثلة المذكورة وغيرها كالاطراف على ما يفصل فيها والظاهر ان تجويز
قيام عرض واحد بمحلين لم يرد به جواز قيام العرض الغير المنقسم بالمحل المنقسم لان المتبادر
من المحلين ان يكون كل واحد منهما محلا له بل كل منهما مستقلا براسها ولذلك استدل   مسئلة
الحكماء بالاضافات المتفقة والتخصيص بالقدماء منهم يؤيد ذلك ايضا اسمى   لا القدماء
قوله قدس سره لا يلزم ان يكون اجزاء العرض ايضا بالفعل ليخرج عن البحث دفع
لما يتوهم من ان الكلام في العرض الواحد واذا كان المحل منقسما بالفعل وانقسامه
يستلزم انقسام الحال فيه لا يكون الحال واحدا سف قوله قدس سره كالاطراف

اراد بها النقطة والخط والسطح فان الخط منقسم في جانب الطول والنقطة
حالة فيه مع انها غير منقسمة والسطح منقسم في الطول والعرض والخط حال فيه مع انه
غير منقسم في الجهة التي حل فيه من حيث هي تلك الجهة واعتبارها وكذا الجسم منقسم
في الجهات والسطح حال فيه غير منقسم في الجهة التي حل فيه من حيث هي تلك الجهة قوله
قدس سره على ما يفصل فيها اشارة الى ان الاطراف ليس كلها حالا غير منقسم اصلا بل
بعضها كذلك وهو النقطة والباقي لا ينقسم في الجهة التي حل فيه من حيث هي
وان كان منقسما في غير تلك الجهة كما ذكرنا واما الامثلة المذكورة في الشرح فليس   ان كان
من غير المنقسم الحال في المنقسم بل هو ايضا منقسم من الاعراض السارية في محالها   بالمحل المنقسم م
ومن لم يجوز قيام العرض الغير المنقسم الى الاجزاء المتناسبة في الوضع انكر وجود
هذه الاطراف وقال انها ليست من الموجودات الخارجية واستدل على عدمه
بانها ان كان حالا بتمامه في واحد من اجزائه فقط لكان المحل هو ذلك الواحد فقط
لا المجموع وان كان حالا في كل واحد منها كان العرض الواحد قائما بمحال متعددة
وقد مر بطلانه وان لم يكن شيء منه حالا في شيء منها اصلا لم يكن حالا فيه سف
وان كان في كل جزء منه كان منقسما الى اجزاء متناسبة في الوضع سف واجيب عنه
باختيار الشق الثالث ومنع انه اذا لم يقم شيء منه بواحد من الاجزاء لم يكن حالا
فيه اصلا لجواز ان يكون قائما بالمجموع من حيث هو مجموع قال قدس سره ولذلك
استدل الحكماء بالاضافات المتفقة فانه لو كان مرادهم ايضا المعنى الاول   المتفقة
لم يكن للتخصيص بالاضافات المتفقة وجه ويرد على القدماء ان القول بان الاضافات
قائمة بمجموع الطرفين لا بكل منهما في ظاهر البطلان كالقرب مثلا فان القرب ح هو
المجموع من حيث المجموع لا كل منهما وكذلك الجوار والاخوة وظاهر انه ليس كذلك قوله
قدس سره والتخصيص بالقدماء منهم يؤيد ذلك ايضا بناء على ان تجويز المسئلة الاولى

اي اثباته غير مختص بالقدماء منهم بل ذلك مما ذهب اليه المتاخرون ايضا وبهذا
على القدماء، والشارح اجمل في كلامه ولم يصرح بان المقصود من هذا الكلام بيان
ان القدماء في الاضافات المتفقة ذاهبون الى انها من قبيل الحال الغير المنقسم
في المحل المنقسم او مما يكون العرض الواحد بالشخص قائما بكل من المحلين وفي كلام الحاشية
ايضا اجمال حيث لم يبين ان المقصود هو الاعتراض على الشارح بانه حمل كلام اي محل الحي
القدماء في الاضافات على انهم جعلوها من قبيل عرض واحد بالشخص حال في المحال
المتعددة او تحقيق ما قالوا في الاضافات المتفقة واما حمل الشارح قوله اي بانهم
على ان التالف قائم بمحلين فلانه هو الموجب لعسر الانفكاك والاقوى في ذلك الاستدلال
على امتناع قيامه باكثر من جزئين بانه لو قام بثلثة مثلا فاذا انعدم احدها انعدم
التالف فيكون الباقيان سهل الانفكاك وليس كذلك فان ذلك الاستدلال
لا وجه له الا اذا كان المراد بالاكثر المجموع من حيث هو مجموع لا كلا منها فانه
لو كان قائما بكل منها لم يلزم من انعدام احدها انعدام التالف في الباقيين
وهو ظاهر فقد ثبت انه اراد بمحلين والاكثر المجموع من حيث هو مجموع وقال قدس سره
في شرح المواقف المشهور ان ابا هاشم اراد بمحلين كلا منهما لا المجموع من حيث هو
مجموع لكن ظهر مما قال الشارح ان انا قلنا لكلامه ولما ذهب اليه مقصوده منهما
فاخطؤا في النقل اعم وجودا قال قدس سره فان العدد من انواع الكمية
ويعم المادمات والمجردات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب والممكن
بل اي موجود فرضنا ذاهم الى غيره فانه يعرض لها العدد وليس للكمية عموم هذه
الشاة ابشي الاول في اقسامه هل انما قال في اقسامه دون ان يقول في
انواعه لان حقيقتها لم تثبت بالبرهان لا اشتراك في حد قال قدس سره
ونعني بالاشتراك في الحد الواحد ان يكون ذلك الحد مبدا لاحدهما ومنتهى للاخر

قوله ليس للاعراض النسبية عليه
متفق وجودات موضوعها لجانا
فتعرض له بالقياس الاعم م

قدم تعريف الحد المشترك وهو ذو وضع بين مقدارين يخالفهما بالنوع يكون
مبدا لاحدهما ومنتهى للاخر او مبدا لهما او منتهى لهما واختلاف العبارات
بسبب اختلاف الاعتبارات وما يتعلق به فليرجع اليه ويسمى العدد وقال قدس سره
والدليل على انحصار الكم المنفصل في العدد ان المنفصل مركب من المفرقات والمفردات
من المفردات والمفردات احاد والواحد اما ان يوخذ من حيث انه واحد فقط او
يوخذ من حيث انه انسان او حجر مثلا فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل
من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان او حجر مثلا فانه لا يمكن
اعتبار كون الاناسي الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار
الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة بالحقيقة الا عند اعتبار كونها معدودة
بالاحاد والتي فيها فهي انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالاحاد
التي فيها فاذن الكم المنفصل بالذات ليس الا العدد وما عداه انما يعد كما منفصلا
بواسطة عروض العدد له اي الاناسي مثل مما هو عرض عرض له الوحدة الوجود
لكون مما توهم صدق الكم عليه اي المجتمع من الاحجار فلا توهم صدق تعريف الكم
عليه لانه وان صدق عليه انه منقسم الى اجزاء لا اشتراك لها في حد لكن لا يصدق عليه
انه عرض يقبل القسمة لذاته بخلاف المجتمع من عرض عرض له الوحدة فقوله قدس سره
فهي انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة اه ليس المراد به ان نفس
هذا المجتمع كم منفصل حقيقة بواسطة عروض هذا الوصف له اذ لا معنى له بل ان اطلاق
الكم عليه مجازي بسبب كونه محلا له واطلاق الكم على الكم بالعرض اذا كان عرضا ايضا
من هذا القبيل لكن التوهم فيه اكثر لان منشأ التوهم ليس هو اطلاق لفظ الكم عليه
بل كونه منقسما الى ما لا اشتراك في حد يكون مبدا لجزء ومنتهى للاخر مع كونه عرضا
والكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان نوقش في انحصار الكم المتصل

الغير القار في الزمان لانه مما طالب بالبرهان واجيب بانه معلوم بالاستقراء و
قيل ايضا ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد
شيء منها لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما محال وان اعتبر الاتصال بين اجزائه
في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب بان ذلك المتصل
الممتد في الخيال يحصل اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع اجزائه
هناك وهو معنى كونه غير قار الذات وانت خبير بانه على الاول ايضا يلزم ان لا يكون
كما ان جعل الزمان هو ذلك الموجود وان جعل المجموع المركب من الموجود والمعدوم
فلا يكون عرضا فضلا عن ان يكون كما متصلا وكذا على الثاني والثالث ولو سلم
جميع ما ذكر لزم ان يكون الحركة باحد معنييها وهو الامر المتصل الممتد المعقول للمتحرك
من المبدا الى المنتهى وهو الحركة بمعنى قطع المسافة كما متصلا غير قار فيبطل حصر الكم
المتصل الغير القار في الزمان ويبطل دعوى الاستقراء والكلام في وجود الحركة
بهذا المعنى كالكلام في وجود الزمان بالمعنى الذي جعل كما متصلا غير قار ومنع
كونها كما بالذات بناء على انقسامها بواسطة انقسام المسافة مدفوع بانه لا معنى
لها الا المتصل الممتد من اول المسافة الى آخرها بسبب امر غير مستقر هو الحركة بمعنى
الكون في الوسط ولا شك ان ماهيته متصل ممتد يكون قابلا للقسمة لذاتها فقد
فانا لو قطعنا النظر عن المسافة التي هي منطبقة عليها وجدناها منقسمة فلا يكون
انقسامها بواسطة انقسام المسافة واما الحركة بمعنى الكون بين المبدا والمنتهى
فهي وان كانت موجودة في الخارج قطعا لكنها ليست كما وكذا الزمان بالمعنى الآخر
الذي هو راسم ذلك المتصل الممتد في الخيال كما ذكرنا فيما سبق فانه ان سلم وجوده
في الخارج ليس كما اصلا وبه ينتهي السطح اي ما ينتهي به الخط لانه نهاية
التنة لينتقض بسطح الكرة والثخن اسم لحشو ما بين السطوح فقيل ينتقض بثخن الكرة

ودفع بان المراد بالسطوح ما يكون سطوحا تحقيقا او تقديرا فان قيل الثخن هو الجسم
التعليمي والتعريف المذكور للثخن يصدق على الجسم الطبيعي لانه ايضا حشو ما بين
السطوح قلت المراد تعريف الثخن بحسب اللغة لا بحسب الاصطلاح يعني ان لفظ الثخن
الذي معناه في اللغة كذا جعل في الاصطلاح اسما مرادفا للفظ الجسم التعليمي وعلى
تقدير ان يراد به تعريفه بحسب الاصطلاح يمكن توجيهه باعتبار العرض في تعريفه
المقام وكلا التوجيهين تكلف قال قدس سره قال في شرح الملخص اعلم ان الجسم
التعليمي اسم المقادير وسمي ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذا اعتبر النزول
لانه ثخن كالنازل من فوق وسمكا اذا اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد من اسفل وعمق
بهذا يعلم انه لا يسمى بالثخن اذ معناه ذو الثخن وقد عرفه بحشو ما بين السطوح وهو
نفس الجسم التعليمي فلو اطلق عليه الثخن لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي وتوجيهه على الكتاب
ان يحمل الحشو على المعنى المصدري اعني التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط بين
السطوح انتهى وقد يقال على تقدير ان يكون الحشو محمولا على معناه لا يلزم ان يكون
معنى التعريف ما ذكر لما ذكرنا من ان حشو ما بين السطوح متناول للجسم الطبيعي ايضا
والجسم التعليمي لما كان حالا في الطبيعي كان ذا حشو ما بين السطوح وهذا على تقدير
ان يكون تعريف الثخن تعريفا له بمعناه اللغوي ظ واما على تقدير ان يكون تعريفا له
بالمعنى المصطلح فالتسمية بالثخن يكون نظرا الى معناه اللغوي قيل الطول الطول
الامتداد من المتقاطعين الاطول ماخوذ من الطول بالمعنى اللغوي والمراد تعريف
الطول بحسب الاصطلاح فلا دور واراد بالمتقاطعين المتقاطعين على الزوايا القائمة
وقوله في السطح متعلق بالمتقاطعين بمعنى ان الحدود المفروضة في السطح ما كانا متقاطعة
للحدود المفروضة فيه اولا على الزوايا القائمة فان كان الطول طول السطح فتلك
الحدود خطوط وان كان طول جسم كانت سطوحا وعلى كل تقدير يكون في السطح

امتدادان متقاطعان على الزوايا القائمة وليس المعنى انهما لا يكونان متقاطعين الا
في السطح المسمى بعرض الجسم   والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفلها
قال المحقق الشريف الصواب ان طول ذوات الاربع هو البعد الآخذ من رأسها
الى ذنبها على ما صرح به في كتب القوم وهو المستعمل في العرف العام انتهى وقد يطلق
الطول على الامتداد مطلقا من غير تقييد والعرض على السطح   والعرض قال
السيد قدس سره مجرور معطوف على الطول لان العمق هو البعد المقاطع للطول
والعرض معا وقد وقع تفسير الطول فاصلا بين المعطوف والمعطوف عليه ولو اجرى
على ظاهره لا يستقيم تعريف العمق   بالعرض كما لا يخفى انتهى فهذا التوجيه تكلف
فائم عبارة المتن واما الشارح فقد حمل عبارة المتن على ظاهرها بدليل انه قال
آخرا وان فرض انه مقاطع للطول فهو عمق وانه لم يتعرض الشرح عبارة المتن مع
احتياجها اليه وورد كلامه اتفاقا على نهجه ولا يناسب ذلك بالشرح وتعريف العرض
على تقدير جعله معطوفا على الطول ودفع استئنافا في المتن والشرح   فاذا فرض
ابتداء قال المحقق الشريف وانه آخذ من رأس الانسان الى قدمه انتهى ولعل الشارح
انما تركه ذهولا   والكم بالعرض اراد بالكم بالعرض المنقسم بواسطة ما هو منقسم
بالذات اعم من ان يكون عرضا او جوهرا او المتصف بصفات الكم بواسطة الكم بناء
ان كان بالنسبة اليها حقيقيا وبالنسبة الى الكم فعلا صفة كما توصف القوة بالتناهي
واللاتناهي زمانا وعددا بواسطة انقسام آثارها بها زمانا وعددا الا الكم
بالمعنى الذي هو احد اجناس الاعراض فان الجسم الطبيعي كم بالعرض بواسطة المقدار الذي
هو كم بالذات مع انه جوهر وكذا المعدود فانه قد يكون جوهرا   كما انه بالحركة
المنطبقة على المسافة قال قدس سره جعل انطباق الحركة على المسافة بحيث اذا فرض
في احدهما جزء يفرض بازائه في الاخرى جزء بمنزلة حلولها فيها فيكون الزمان الحال

في الحر

في الحركة حال الانطباق على المسافة فيكون كما متصلا بالعرض لحلوله في المسافة التي
هي كم متصل بالذات واما قوله والزمان كم منفصل بالعرض فليس مثالا لما هو كم
بالعرض لحلوله في الكم بالذات بل لما هو كم بالعرض لكونه محلا للكم بالذات وذكره
هنا على سبيل التنظير والتشبيه ازالة للاستبعاد عن كون الكم بالذات كما بالعرض
او للاستيفاء احوال الزمان في الكم بالعرض انتهى   هذا الاليق بباحثه اكثر من
صفات الكم المنفصل وقد يوصف بها الكم المتصل والمثال يحتملهما بناء على ان
المقصود زيادة عدد بباحثه في المحال او زيادة مساحة المحل الذي انبسط
الباحث فيه وعلى التقديرين يكون مما نحن فيه لان كلا من الباحث والكم حال في
الجسم الطبيعي   عددا او زمانا الا الاظهر ان وصف القوى بالتناهي واللاتناهي   نظر
عددا او زمانا من قبيل الوصف بحال المتعلق فلا يكون كما بالعرض لان الكم
بالعرض ما يتصف بالكم حقيقة لا بالذات بل بواسطة ما هو كم بالذات وما ذكرت
لا يتصف بالكم حقيقة لا بالذات ولا بواسطة فليتأمل   في عدمية هذه الكميات
في بعض النسخ في عرضية هذه الكميات والاولى اظهر وتوجيه الثانية انه بحث
في هذا البحث عن وجودها وعدمها فان المتكلمين قالوا انها عدمية فلا يكون
اعراضا والحكماء ذهبوا الى انها امور موجودة زائدة على الجسم فيكون اعراضا
وكلام الفريقين مذكور في هذا البحث فان نظر الى كلام المتكلمين يعنون بالاول
وان نظر الى كلام الحكماء يعنون بالثاني والاول اولى لان العمدة من وضع البحث
ذلك والتعديه   واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والخط والسطح فليست
بموجودات زائدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية او جزؤها لا انقسام المقادير التي
انقسمت الى هذه الاقسام المسماة بهذه الاسماء اعراض فكيف يكون نفس
الجسمية او جزؤها لانا نقول المراد ان المنقسم في الجهات او في الجهتين او في واحدة

الذي زعمتم انها اعراض ليس كما زعمت لانها اما نفس الجسمية او اجزاؤها اقال
قدس سره اذ ليس فيه على هذا المقدر سوى اجزائه التي هي الجواهر الفردة المنضمة بعضها
الى بعض وقال ايضا فالسطح والخط جوهران مركبان من الجواهر الفردة وكذلك
النقطة عبارة عن الجوهر الفرد فيكون الخط مركبا من النقاط والسطح من الخطوط
والجسم من السطوح فليس هناك الا الجسم واجزاؤه فثبت ان لا مقدار هو كم متصل
في حد ذاته وعرض حال في الجسم ولما كان هذا مبنيا على تركب الجسم من الاجزاء التي
لا تتجزى تمسك في نفي السطوح والخطوط بما لا يتوقف على ذلك لا يخفى ان كلامه دعوى
انتفاء هذه الكميات بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى مما يتطرق اليه المنع لان كونه
مركبا من اجزاء لا تتجزى لا يمنع حلول عرض فيه هو كم متصل في ذاته فان قيل قيام
المتصل في ذاته بالمنفصل محال قلت لا نم استحالة حلوله بالاجزاء بالفعل بل الاجزاء
بالفعل كما في الحركة بالنسبة الى المسافة التي اجزاؤها بالفعل كما ذكره قدس سره في
الحاشية فيما سبق فهذا الكلام كاف في منع كون هذه الكميات موجودات زائدة
على الجسم لا في الاستدلال على نفيه ليس من الاوائل السابقة قال قدس سره
تحقيقه ان الحال في المنقسم من حيث ذاته وطبيعته القابلة للانقسام يكون
منقسما بانقسامه واما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من حيثية هو باعتبارها
غير منقسم فلا يكون منقسما مثلا الخط منقسم في الطول والانتهاء العارض له من حيث ذاته
ايضا منقسم واما النقطة فلا يعرض الخط من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث الانتهاء
والانقطاع وهو بهذا الاعتبار غير منقسم فلا يلزم انقسامها وكذا الحال في السطح
فان اللون العارض له في ذاته منقسم بانقسامه واما الخط فلا يعرضه الا من حيث انتهاؤه
وانقطاعه في احد امتداديه وهو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد فلا يلزم
انقسام الخط الا في الامتداد الباقي وقس على ذلك حال السطح مع الجسم انتهى

الثاني

بل انما نظر في الامور الاعتبارية والذهنية بناء على انه قد يحصل الشيء في الذهن
على وجه لا ينقسم فيعرض له هناك امر غير منقسم وان كان قد يحصل فيه على وجه آخر
بحيث ينقسم فلا يعرض له فيه هذا الامر الغير المنقسم بخلاف الامور العينية فانها لا تحصل
في الخارج على ذينك الوجهين فلم يتصور حلول الغير المنقسم في المنقسم فيه سيما فخالف
وضع مغاير لوضع محله فان وضع الطرف مغاير لوضع محله الطرف اذ ليس الاشارة
الحسية الى احدهما نفس الاشارة الى الآخر فلو كان قائما بالمجموع لكان الاشارة الى
المجموع هو الاشارة اليه وليس كذلك وان قام بالبعض يكون هو المحل ويلزم الانقسام
بانقسام المحل الذي هو ووضع بناء على امتناع الجزء ويلزم خلاف المفروض
لان المفروض ان المحل هو المجموع وان لم تقم بشيء منه فكذلك ايضا لانه ليس هناك
حال ومحل وقد فرضناه [illegible] واما قوله واما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم
بل من حيثية اخرى هو باعتبارها غير منقسم فلا يكون منقسما فلا يخلو من ان يكون
المراد به ان الحيثية سبب العروض والمعروض هو المتصف بها او هي المعروض و
الكل باطل اما الاول فلان المحل المنقسم في ذاته مستلزم لانقسام الحال سواء كان
سبب العروض منقسما اولا وسواء كان وصفا اعتباريا كما هو المعروض
منقسما اولا واما الثاني فلانه حال فيما لا ينقسم لا انه حال في المنقسم لكن لا من حيث
انه منقسم بل من حيثية اخرى والمعروض هو الثاني وبالحقيقة هو من صفات الشيء
بما هو حال المتعلقة ومع ذلك يكون حالا في الطرف وانه نفس الطرف كما صرح به و
ان قيد هو عدم الطرف حال في الطرف يمنع وجوده في الانتهاء والانقطاع وهو
عدمي فيلزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة قال قدس سره وان وجد
السطح بتمامه في بعض الاجزاء فقط كان عارضا في الحقيقة لذلك البعض لا للجسم
وقد فرضناه عارضا له هي والشارح تبع المصنف في ترك هذا التقسيم لكن المصنف

الى ان الكلام فيما فرض انه محل فلا يكون هذا القسم محتملا بحسب العقل يحتاج الى التوضيح
وابطاله لابطال القسم الاول ايضا فهو مختص ح لانا نقول لا نم لاحتمال القيام بالمجموع
دون كل واحد كيف وانه اقوى المحتملات ولهذا اختير في الجواب واما الشارح
فانما تركه لانه غير مرتبط بزعمه فلهذا اختاره في الجواب وقد عرفت ما فيه هذا الجواب
مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى قال قدس سره تقييد الاجزاء بالمفروضة
مدفع بهذا الابحاث ويستغني حينئذ عن الجواب على المذهبين وقال قدس سره في قوله
ومع هذا القائل ان يقول انا اه الجواب عن ذلك ما ذكرناه من انه يلزم ان يكون
السطح عارضا للجسم في الحقيقة بل للعقل اجزائه وهو خلاف المفروض والصواب
في رد ذلك اي الجواب المذكور بقوله اجيب الا ان يقال لا نم ان السطح اذا لم يكن
حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لم يكن حالا فيه فان المجموع من حيث هو هو
قد يكون محلا له ولا يلزم من ذلك حلوله في شيء من اجزائه الا ترى ان الوحدة
قد يتقوم بالامر المنقسم مع امتناع انقسامها ولا يتصور ذلك الا بحلولها في
المجموع من حيث هو مجموع فكما جاز ان يعرض في العقل الوحدة الممتنعة عن الانقسام
عنده محلا منقسما فيه وان يعتبر العقل عروضها للمجموع ذلك المنقسم من حيث هو ولا يعتبر
عروضها لشيء من اجزائه بل لا يكون عارضه له اصلا جاز ذلك في عروض
الاعيان بعضها لبعض فان نسبة العارض في العقل الى اجزائه المفروضة
فكنسبة العارض في الخارج الى اجزائه المفروضة فيه ولا يتعلق المناقشة في
هذا التشبيه لانه سند للمنع انتهى قد ذكرنا ما هو كاف في دفع هذا الرد فانه تام
في ذي وضع عيني فرض قيامه بذي وضع عيني آخر وهو في انه لو صح ما فرض
انه حال فيه وانقسامه يلزم من فصل الجسم وجعله نصفين فناء اطرافه كلها ووجود
اطراف اجزائه على تقدير قيامه بالمجموع لان انتفاء المحل يوجب انتفاء الحال والكل حتى

بانتفاء جزء فيه والبديهة حاكمة بعدم تغير بعض الاطراف ح بل هي باقية
بحالها فلم يكن هناك موجود خارجي قائم بالمجموع مسمى بالسطح وكذا الكلام في الخط
والنقطة وان الامام الرازي في الملخص ادعى بداهة استحالة حلول شيء في محل
لم يوجد شيء منه في شيء من اجزائه ومنع وجود النقطة والخط والسطح والاضافات
في الخارج والحق ما قاله فان الابوة مثلا لو كان موجودا في الخارج قائمة
بالاب اي بالمجموع من حيث هو مجموع ولا يوجد شيء منها في شيء من اجزائه
يلزم انعدام الابوة ح بقطع انملة منه وبطلانه ظاهر اما على تقدير ان يكون امرا
اعتباريا فلا محذور في ذلك لانه لما جاز ح ان يكون متصفا في نفس الامر بها سواء
كانت موجودا في الخارج ام لا لم يلزم من انتفاء جزء منه في الخارج انتفاؤها عنه
وعدم اتصافه بها اذ لا يشترط وجودها الخارجي في اتصافه بها من المكعب
والاستدارة المستقدرة ما يحيط به سطح واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها
نقطة متساوي الخطوط الخارجة منها الى سطحها والمكعب هو ما يحيط به سطوح ستة
مربعات متساوية بقاء الجسمية مع تبدل المقادير اه قال قدس سره
ظاهر هذا الكلام يدل على ان هذه الامور اعراض لا جواهر لا على انها امور
وجودية ويناسب ذلك ما في بعض النسخ من قوله اثبات في عرضية هذه الكميات
ولكن ان تقرر الدليل الاول على وجه يدل على وجود الجسم التعليمي كما هو المشهور
انسب فان قيل اذا دل الدليل على كونها اعراضا فقد دل على كونها امورا
موجودة ضرورة انها من الموجودات لا المعدومات والاعتبارات قلنا
لعل المراد بقوله اعراض لا جواهر نفي كونها نفس الجسمية وانها من عوارضها لان
تبدلها مع بقاء الجسمية لا يدل الا على هذا لا على كونها امورا موجودة هي اعراض
قائمة بها كما هو ظاهر عبارته واما تقرير الدليل كما هو المشهور على وجه يدل

على وجودها فهو ان يقال يبدل خواصها الجسمية مع تبدل المقادير او ذلك
المتبدل الذي يتحقق بالتكعيب والاستدارة والاستطالة غير معدوم قطعا و
لا متصل بظواهر السمع بل باعماقها جميع وليس جامدا والا لكان جزءا منها فيتبدل
شخصها عند له ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار في جميع جهاتها فهو
الجسم التعليمي فثبت وجوده بالمقدمة الاولى التي ذكرناها وعرضيته بباقي المقدمات
ويتعلم في الجزء انه يمكن منع بقاء تشخصه فلانا نعرف ان الجسم بواسطة التناهي
من انكر وجود السطح والخط العرضيين كيف يسلم انا نعرف ان الجسم بواسطة
التناهي فان السطح والخط الجوهريين موجودان في الجسم في اعماقه ايضا بالفعل
سواء عرض له التناهي اولا والعرضيان غير ثابتين عنده فلا تم هذا الدليل عنده
لانه يلزم الجسم بعد حقيقته يعني انه لازم لوجوده لا لجزء ماهيته ولا لازم لها
فاذا لم يكن التناهي من مقوماته لا يكون ما هو له بواسطته من مقوماته ضرورة
ان مقوم الشيء له في نفسه لا بواسطة شيء اخر والذي يدل على ان الخط ليس
من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فيه ما ذكرنا من ان من قال ان
الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى كيف يسلم ان الخط لا يوجد في الكرة واما الوهمي
فلا اشتباه في انه غير مقوم للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من
مقوماته بل يكون عرضا قائما به لا يلزم من نفي تقومه للجسم كونه عرضا قائما لاحتمال
ان يكون امرا عدميا عارضا له اذا لم يكن مستدرا من كيفيات الجسم التعليمي
لان السطح طرفه العارض له لذاته والخط طرف السطح العارض له لذاته واما
عروضهما للجسم الطبيعي فبالعرض وبواسطة عروض الجسم التعليمي له المتخلخل تارة
وقد تسامح المصنف في العبارة حيث عبر بالمتخلخل عن جسم تعليمي عارض للجسم الطبيعي من
غير انضمام شيء اليه والحال انه زايد على ما كان عارضا له قبل وغير بالمتكاثف عن

العارض

العارض له من غير انتقاص شيء عنه والحال انه ناقص عن ما كان عارضا قبل
وانا قلنا ان التعبير عما ذكرنا بهما مسامحة لان التخلخل والتكاثف الحقيقيين باذكره
الشارح فلو جعل الجسم التعليمي متصفا بهما بالحقيقة لكان الجمهور ان العظم لا يصير صغيرا
الا اذا كان اجزاؤه متفتتا فتندمج او يتخلل بعض الاجزاء وينقص والصغير
لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين المعنيين عندهم مستبعد جدا فالتخلخل والتكاثف
يقال عندهم بهذين المعنيين ايضا لكن بطريق المجاز والجسم الطبيعي باق على
حقيقته النوعية قال السيد المحقق الشريف قدس سره بل الشخصية ايضا يعني ان الغرض
عن وصف الحقيقة بالنوعية وتوصيفه بالشخصية لان التغير بالتخلخل والتكاثف
مع بقاء الحقيقة النوعية لا يدل على كون المتغير امرا زايدا على الجسمية عارضا لها
لاحتمال ان يكون المتغير اشخاصها بخلاف ما اذا كان الباقي هو حقيقته الشخصية
فان المتغير مع بقائها امر زايد عليها لا محالة فلا بد في تصحيح كلامه من صرف
النوعية عن معناها الظاهر اي معناها الاصطلاحي وحملها على معناها اللغوي
اي الظاهر فان الاشخاص لنوع واحد يجوز ان يقال بحسب اللغة انها انواع
والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق فان قيل على ما ذكرتم من ان في
عبارته مسامحة وشيء ما هو المقصود وحينئذ يكون معنى هذه العبارة ان المقدار
المتغير بالزيادة والنقصان اي بزوال الزائد وثبوت الناقص او العكس غير باق
بحاله فيكون مما وصف الشيء بوصف ثم جعل ذلك الوصف بعينه خبرا عنه وانه
لغو من الكلام قلت المراد ان هذا الجنس من المقدار الذي له افراد مختلفة بالزيادة
والنقصان غير باق في هذا الجسم المشخص بحاله بل ذهب بعض افراده الذي
فيه وعرض له اخر ازيد منه او انقص وهذا كلام لا خلل فيه فلا يكون
الجسم التعليمي جوهرا قال قدس سره اذ لو كان جوهرا لكان نفس الجسم او جزءه فكان

يلزم ان لا يبقى على حقيقة المعينة وان اردت ان محله دليلا على كونه موجودا وقت
هذا المتغير المتبدل ليس امرا معدوما اذ لا يتصور رفعه ذلك فيتعين ان يكون موجودا
فقد ذكر في الكتاب دليلان يدلان على وجود الجسم التعليمي وعلى كونه عرضا وهما
توارد المقادير المختلفة على الجسمية المشخصة مع بقائها على حالها وذلك التوارد
اما على سبيل التخلخل والتكاثف او لا على سبيلهما واما الخط والسطح فلم يذكر فيهما الا
ما يدل على كونهما عرضين للجسم فلا يكونان جوهرين انتهى قوله قدس سره لكان
انما فقد الجسم او جزؤه مبني على احتمال ان يكون المنقسم في الجهات الثلث عين الجسم
هو الصورة الجسمية المعينة والباقي بحاله هو الهيولى مع صورة جسمية اخرى لكن
لا يبقى الجسم المعين اذا زال جزؤه والمفروض انه باق بعد لكن لمانع ان يمنع بقاء
الجسم المعين بحاله عند التبدل المذكور واجيب عن الاول قال قدس سره اراد بالاول
ما ذكره في اثبات وجود الجسم التعليمي وعرضيته اولا انتهى انما ذكره دفعا لما يتوهم
من انه جواب عن اول ما ذكره ثانيا دليلا على وجود المقادير الثلثة وعرضيتها و
هذا التوهم بعيد جدا فلا حاجة الى ذلك لان الشكل هيئة ما احاطة حد او حدود
قال قدس سره ان اراد ان الشكل هيئة تعرض الجسم بواسطة احاطة حد او حدود عرضية
وان تلك الحدود عارضة لمقدار هو عرض موجود في الجسم فتلك الهيئة لا تتغير الا بتغير
الحدود التي لا تتغير الا بتغير المقدار فلا نم ان الجسم له شكل بهذا المعنى وكيف وثبوت
الشكل بهذا المعنى يتوقف على ثبوت المقادير العرضية والكلام الآن في
اثباتها وان اراد بالشكل ما يتعلق عروضه للجسم تعالا وضاع اجزائه تحت انفصالها
في الجهات فيكفي في تغيره تغير تلك الاوضاع ولا حاجة الى حدود ومقادير عرضية
فيكون الجواب مستقيما وحيث كان المقام في مقام المنع كفاه احتمال التركيب من الاجزاء
ولا يسطر كلامه الا باثبات كون الجسم الذي يتوارد المقادير والاشكال المختلفة عليه

متصلا

متصلا في ذاته ليس له مفاصل وافراد بالفعل وذلك يتوقف على حسن اصحاب
حسًا
الجزء الذي لا يتجزى ليثبت ان في الاجسام متصلا في حد ذاته وهو الجسم المفرد و
الثاني ان الجسم الذي يتوارد عليه المقادير من الاجسام المفردة والمقوم وان
امكنهم اثبات الاول فلا سبيل لهم الى الثاني لاحتمال ما دست الله ذي مقاطع في
الاجسام البسيطة الطباع فما ذكره الشارح في هذا الموضع من نفي الاجزاء و التالي
الذي لا يعلم حاله بعيد عن الصواب انتهى وعلى تقدير اثبات كون ذلك الجسم من
الاجسام المفردة يمكن منع بقاء حقيقة الاتصالية المعينة بحالها عند توارد الاشكال
المختلفة عليها لاحتمال ان يكون ذلك بعد ورود الانفصال والانفكاك عليه
مستمر ذلك الفرد ويوجد فرد اخر كما قيل عليهم لو كان الجسم متصلا في ذاته يلزم
اعدام الحجر اذا غرزته البعوضة بابرتها ويوجد من كتم العدم متصلان اخران البق
والتزموا ذلك وقالوا لا يكفي الاستبعاد وقال قدس سره في قوله واجيب
عن الثاني اراد ما ذكره ثانيا مما دل على احوال المقادير الثلثة انتهى هذا
ايضا مما لا حاجة اليه اذ لا يذهب الوهم الى غيره بل هما من متممات الجسم فلم يثبت
وجودهما وعرضيتهما لكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل تارة ويتكاثف اخرى
فلم يثبت وجود مقدار عرضي منقسم في الجهات ولا ما هو من صفاته فان قيل
فالمنع متوجه الى الوصف بالتخلخل والتكاثف لا الى وجوده قلنا بل اليه ايضا
لكن لا نم ان الجسم التعليمي اذا كان متخلخلا ومتكاثفا لا يكون جوهرا ايضا على احتمال
ان يكون المتبدل هو الصورة الجسمية او صورة اخرى والباقي هو الهيولى والصورة
النوعية وحدهما على الاول والثاني على ما تقرر عندهم تركيب الجسم منهما جميعا على الثاني
واراد بالجسم التعليمي ما ينقسم في الجهات الثلث اعم من ان يكون جوهرا او عرضا اذ
لو كان المراد به العرض المنقسم في الجهات لا يكون لمنع عرضيته وادعاء جوهريته وجه

ويذهب الى ان الجسم البسيط مركب
من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل
بل بالوهم

وعلى هذا ايضا لا يثبت شي من المقادير الشئ لانه يعرض للجسم التعليمي بواسطة
التناهي الا قال قدس سره لا نزاع في ان الجسم الطبيعي مساحة واما ان يحسبها بعضها
وان هناك سطحا عارضا بواسطة التناهي فممنوع انتهى واما الهيولى فمقام الحجة
على وجودها لا اختفاء في ان انتفاء الهيولى للاجسام وان كان مستلزما لانتفاء
التخلخل والتكاثف لكن وجودها لا يستلزم وجودهما فاقامة البرهان على وجود
الهيولى وان تم يكون ابطالا للسند الاخص فلا يجدي نفعا في دفع المنع
واما ان الجسم التعليمي المتخلخل تارة الخ فما ذكرنا من ان منع جوهريته مبني على ان المتبدل
هو الصورة الجسمية والباقي ليس الا الهيولى والصورة النوعية واما بقاء الجسمية
المعينة بحالها فلا والاتصاف الجسم التعليمي بها بالعرض لا معنى له الا اطلاقها عليه
مجازا كما ذكرنا فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون
يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان فتامل ان يقول
الكلام في هذا المتجدد المنقسم الى الماضي والاستقبال والى الساعات والايام
والليالي والشهور والسنين المعروف عند الكل حيث حسب كل واحد فخاد الى
بعض منه بكلمة في فكونه قارا غير محتمل فلا يحتاج الى التعرض لابطاله ولا مجال لان يقال
لا نم انه يلزم ان يكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان على وجه يجتمع مع الحوادث
التي كانت فيه اذ لا يلزم من بقاء الظرف بقاء المظروف لما علمت ان الكلام في
هذا المتجدد المعلوم عند الكل حال في جزء منه مقارن لكل ما يجتمع مع ذلك الجزء
فيلزم منه وقوع الزمان في زمان وتسلسل لا ما يئول الكلام الى تقدم زمان
زمان الماضي على زمان زمان الحاضر وكذا الحال في الحال والمستقبل فانه ليس الا
بالزمان فيتسلسل ولقائل ان يقول لا نم لزوم التقدم الحالي على تقدير ان يكون
موجودا لاحتمال ان يكون الزمان موجودا وزمان الزمان موهوما والتقدم في

بحث الزمان

الامور

الامور الموهومة ليس بمحال اجيب بان تقدم الماضي على الحاضر لذاته قال السيد
الشريف قدس سره وتوضيحه ان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمع القبل فيهما مع
البعد انما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها بتوسطها يشهد
بذلك انه اذا حكم بتقدم واقعة على اخرى يتوجه عند العقل ان يقال لم كانت
متقدمة عليها فلو اجيب بانها كانت مع خلافة فلان والاخرى مع خلافة زيد
وخلافة فلان متقدمة على خلافة زيد يتوجه ايضا السوال فاذا قيل لان خلافة
فلان كانت امس وخلافة زيد اليوم انقطع السوال انتهى فقد نا قش في هذه
الشهادة بان عدم انقطاع السوال فيما ذكرت لعدم علم المخاطب بتقدم ما ذكر
لو ذكر في الجواب من الامور التي علم المخاطب تقدمه على المقارن للمتأخر الذي
حكمت بتقدمه انقطع به ايضا واما انقطاعه فيما ذكرت من اجزاء الزمان فلعله
اذ لو ذكر من اجزاء الزمان ما لم يعلم المخاطب تقدمه ويعلم تقدمه ويذكرناه
للمخاطب بالاضافة الى بعض الحوادث الواقعة فيها ولم يعلم المخاطب التقدم والتأخر
فيما بين تلك الحوادث لم ينقطع به السوال قطعا ومن اخذ الحركة السريعة
قال قدس سره اي التي فرضت موافقة للاولى في السرعة والوقوف مع تأخرها
عنها في الابتداء وانما كان امكانها اقل اذ لو ساوى امكان الاولى او زاد عليه
لساوت المسافة او زادت عليها مع كونها اقل ظاهر والمقصود زيادة
الانفتاح وكذا الحال لو فرض مخالفة للاولى في الوقوف فقط فان امكانها
يكون اقل من امكان الاولى ايضا وجزء امنه وقال قدس سره في قوله كان
بين اخذ الحركة السريعة للاولى ومركبا امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة اي مسافة
امر ممتد يسع لقطع تلك المسافة المعينة بتلك السرعة المخصوصة كانه قال ينطبق
هو عليه فلو زادت السرعة قطعت مسافة اكثر ولو نقصت قطعت اقل واذا كانت

السرعة على ذلك الحد المعروض من اى متحرك كان المطبوع بما فى ذلك الامر
الممتد هو مقدار تلك المسافة او لا ترى ان الحركة الثانية لما فرضت موافقة للاولى
فى السرعة المعينة والابتداء والانتهاء قطعت مقدار تلك المسافة ولسان فى تلك
فرض الحركة السابقة على هذه الحالة والمذكور فى شرح الملخص ان ذلك لسان قبول
المساواة فان الحركتين لما تساويا فى السرعة والابتداء والانتهاء كان من احد
كل واحدة منهما وتركيبها امكان متسع لقطع تلك المسافة المعينة على ذلك المقدار
من السرعة مساوٍ للامكان الآخر والظاهر ان الامكان منهما واحد فلا يوصف
بالمساواة الا مجازا الى الحركتين اسمى ما ذكره قدس سره من فائدة فرض الحركة الثانية
موافقة للاولى اخذا وتركا وسرعة لا يظهر مدخلية فى الاستدلال على وجود الزمان — انه فيه ما يتوهم انه ...
واما ترك فرض حركة اخرى اسرع منها ليدل على ان هذا الامكان غير المسافة
وعلى انه منطبق على قطع هذه المسافة بهذا المقدار من السرعة فلا اكتفاء بعرض
حركة ابطاء منها فانهما فى الدلالة على هذين الامرين متساويان ومعنى قوله
قدس سره الا مجازا الى الحركتين ان هذا الامكان من حيث وقوع احدى
الحركتين فيه غيره من حيث وقوع الحركة الاخرى فيه ومتساويان ومن احد
الحركة السريعة الثانية وتركيبها امكان اقل من ذلك الامكان فان قيل اليس
هذه الحركة هى الثالثة قلت لا لان السابقة هى التى فرضت على انحاء ثلاثة موافقة للاولى
فى الابتداء والانتهاء والسرعة كلها او فى الانتهاء والسرعة دون الابتداء او
فى الابتداء والانتهاء دون السرعة والظاهر ان المراد بها ما فى الانحاء
فيكون هذا الامكان جزءا من الامكان الاول فقد مر ان الكلام فى هذا المتجدد
المعلوم لكل احد المنقسم الى الايام والساعات والشهور والسنين ويعلم كل احد — لكل
ايضا انه قابل للقسمة ولو فرضا وقبول الزيادة والنقصان ايضا معلوم فقبول
دل

ذلك على وجوده يثبت وجوده بما ذكرنا فلا حاجة الى ما ذكره من فرض الحركات
وما ذكر من التفاصيل مقدار ما قال قدس سره لانطباقه على المسافة المتصلة
انتهى وهذا الامكان الوجودى المقدارى غير المسافة قال قدس سره وغير
السرعة ايضا فان السابقة المتأخرة فى الابتداء تشارك الاولى فى السرعة وتخالفها
فى ذلك الامكان وغير الحركة بهذا الوجه ايضا انتهى ينبغى ان يقال ان هذا
الامكان غير الحركة لان الحركة السابقة المتأخرة فى الابتداء تشارك الاولى فى الحركة
وتخالفها فى هذا الامكان لا يقال ان اراد تشاركهما اتحادهما فظاهر انه ليس
كذلك وان اراد اتحادهما فى مفهوم الحركة فهو لا ينافى ان يكون التخالف المعلوم
تخالفهما فانهما مختلفان قطعا فلم قلت انه غير الحركة لانا نقول التفاوت والتخالف
المعلوم انما هو بالجزئية والكلية وتفاوت الحركتين انما هو ونقول ايضا كون — ليس ح
هذا الامكان الذى يحصل فيما بين مبدأ الحركة ومنتهاها غير المسافة والحركة
والسرعة معلوم مكشوف لا سترة به لا سيما الحركة فان امكان قطع المسافة الذى
هو الحركة لا شبهة انه حركة اصلا لان امكان الشئ ليس نفس ذلك الشئ لا محالة
وكذا المسافة لانه قار والامكان غير قار وما ذكره لبيانه انما هو مزيد
استظهار فان اللاقبلية صادقة على العدم فقد مر ان صدق مفهوم على
المعدوم فى نفس الامر لا يدل على كونه معدوما مطلقا بل بحسب صدقه على فقط
فان الانسان صادق فى نفس الامر على افراده المعدومة وليس موجودا بحسبه
بل بحسب صدقه على افراده الموجودة وايضا العدم ايضا قد يتصف بالقبلية
فيكون القبلية عدمية بعين ما ذكر فما ذكر منقوض به فتلك القبلية اذن
زائدة على وجود الآنات الآخر ان الزمان ليس عبارة عن نفس قبلية الآن
على الآن ولا عن بعدية الآن عنه ولا عن قبلية فقط ما هو بعديته بعد ما على عن

معروضها الذي عرضنا له لذاته وهو الزمان دون غيره لانها وان عرضنا
لغيره لكن لا على سبيل الوجوب فان الحادث من الكتب يعرض لاحدهما التقدم
وللاخر البعدية حال حدوثهما على العكس ومعا ايضا بخلاف ما يعرضان له لذاته
فان عروضهما له على سبيل الوجوب قطعا واستحال ان يعرضا له على غير هذا الوجه فان
قيل انهما وان اقتضيا معروضيهما يعرضان له بلا واسطة في عروضهما لكن لا يقتضيان
عروضهما يعرضان له بلا واسطة في الثبوت قلت لو لم يكن شيء اقتضى ذاته عروضهما
له لذاته ويقتضي اقتضاء تاما عروضهما لغيره بحيث يكون ذلك المقتضي من حيث هو
مقتضي ذلك الاقتضاء لجاز ان لا يكون لحادث حصل هو ليس فيه لان حال الشيء
بسبب الغير جاز انفكاكه عنه نظرا الى نفسه والى ذلك الغير ايضا لو لم يجب ذلك الغير اما
لو وجب فيستحيل انفكاكه عنه ايضا وعلى هذا ايضا يحصل المقصود اذ الغرض ان ليس
معروضهما الذاتي نفس الجسم وجوهر الاب ولا ذات الفاعل لجواز انفكاكهما عنها
بل امر اسواها وهو المعني بالزمان وهو الذي يعمل للناس ويقسم الى الساعات
والايام والليالي والشهور والسنين واذا كان كذلك لابد ان يحمل الدليل الثاني
المذكور في المتن على ما ذكره الشارح من قوله والذي يدل على وجود الزمان انا نفهم
الى ما ذكر في المتن فهذا اقوى ظاهره وهو ان يقال لابد لتلك القبلية الوجودية
الزائدة على وجود الاب وعدم الابن من موجود تعرضه لذاته وهو الزمان
بان هذه الامكانات امور عقلية قال قدس سره بحيث الكم ان اردتم ان تلك
الامكانات قابلة للمساواة والمفاوتة في الخارج فممنوع وان اردتم قبولها
اياها في الذهن او في الجملة فمسلم ولا يجدي بطائل انتهى كلامه قدس سره يشعر
بان قبولها المساواة ايضا اعتبر في الاستدلال كما نقل من شرح الملخص وابطله
لكن ليس في كلام المتن ولا في الشرح ما يدل عليه اما في المتن فظاهر واما في الشرح فلانه

لم يعرض في تقرير الاستدلال لفائدة فرض الحركة المسامتة موافقة للاولى ابطاء وبطؤا
وسرعة وقوله في الجواب والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان
فقط وذكر المساواة في الكبرى انما للتسوية فانه لما جاز قبول الامر العقلي المساواة سهو
والزيادة والنقصان لجواز قبوله للزيادة والنقصان اولى واما ايضا القول
بانها قابلة للمساواة ليس قولنا بان فرض الحركة المسامتة على الحالة المذكورة لبيان
قبولها للمساواة بل قبولها المساواة يعلم من كونها منقطعة فانها اذا فرض
انقسامها على النصف يكون النصفان متساويين لا محالة التقليد من
الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج قال قدس سره الى ان هذا بالحقيقة
منع لمقدمة دليله وهي ان احد المتقضيين اذا كان عدميا لا بد ان يكون الاخر
وجوديا فان ارتفاع المتقضين في الخارج ليس بمستحيل انما المحال ان هناك مفهوما
لا يثبت لشيء ولا يسلب عن ذلك الشيء وايضا سواء كان ذلك المفهوم وجوديا
او عدميا فان العمى يستحيل ان لا يثبت لزيد ولا يسلب عنه ايضا وليس تلك
القبلية هي نفس العدم اي ليس معروضها الذاتي نفس العدم لجواز زواله عنه و
كذا الكلام في باقي المحتملات المذكورة وقد ذكرنا مفصل ذلك فتلك القبلية
اي معروضها الذاتي شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتقض فهو غير قار الذات متصل
في ذاته فان قيل من اين يلزم انه لا يزال فيه تجدد وتقض ومن اين يلزم كونه
متصلا في ذاته قلت اما الاول فظاهر مما ذكر في الماضي والاتي لا الى نهاية في
شيء منهما واما الثاني فلانه لو كان منفصلا فرضنا حادثا مقارنا لجزء منه وجب
ان يكون من الجزء الذي يقارنه حدوث الحادث والجزء الاخر له ايضا قبلية لا بد لها
من معروض كذلك فيكون الجزء ايضا جزءا اخر وهلم جرا فيلزم الانفصال قطعا
فانه من الخارج قال قدس سره بهذه زيادة توضيح متعلق بالاستدلال اي

لا يدل على ذلك ايضا لانه لم يثبت بذلك
الامكانات قبولها المساواة بل الزيادة
والنقصان م

كلا لا قبلية ولا استحالة في ارتفاع النقيضين
عن الخارج ونفي لا استدلال على وجود
قبلية فيعود موجود على انه النقيض له
قبلية م
تامل قدس سره

لها

علي

فان قلت هل ان معروض القبلية التي قبل الحادث ممتد متصل يعرض له قبليات
وبعديات وما يحصل من الاستدلال المذكور ظاهرا هو ان لحدوث الحادث قبل يعرض
له القبلية لذاته واما انه ممتد متصل بحيث يعرض له قبليات وبعديات فلا يكون
ظاهرا بل انما يحصل ذلك من عدم اختصاصه بحادث دون حادث ومن انه لا يقف
عند حد وكل ما كان كذلك لم يكن الا واحدا كذلك وما ذكره من فرض الحركة توضيح ذلك
من ملاحظة عدم الاختصاص وعدم الوقوف عند حد لثم المقصود الذي هو وجود
متصل متجدد غير متناه بداية ونهاية ويكون من ابتداء الحركة وحدوث
الحادث قبليات وبعديات فيكون لها معروضات ذاته هي المتصفة بالذات
فثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات قال قدس سره سواء
فرض هناك تلك الحركة ام لا فان فرضها وسلسلة العلم محال فذلك الموجود ولا مدخل
له في وجوده قطعا اقول هذا ظاهر لكن لا يلزم مما ذكرنا الا ان لتلك القبليات معروضا
ذاتيا هو متصل متجدد متصل اتصال المقادير والحركة واما انه موجود فلا بد من
اعتبار مقدمة اخرى ظاهرة ومذكورة في الاستدلال المذكور في الشرح وهي ان
القبليات امور موجودة فيكون معروضها ايضا موجودا وقد ذكرنا هنا فرع
عليه من نحو الكلام حيث قال فوجود القبلية والبعدية الخ فان الزمان هو
الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية قال قدس سره هنا صرح بان الزمان معروض
للقبلية والبعدية المذكورتين وان يشعر كلامه السابق بانه نفس القبليات و
البعديات المتجددة وقال في قوله والقبلية والبعدية ايضا فان هذا الكلام
لا مدخل له في الاستدلال بل موضعه ما ذكره عقيبه من السؤال والجواب الا انه استدل
هنا على انهما عقليان لا توجدان في الاعيان ولم يتعرض الى ذلك لا يقتضي
وجود معروضهما في الخارج وتعرض له هناك وترك الاستدلال اعتمادا على

ماذكره

ماذكره وقال قدس سره في قوله احببت ان ثبوتهما في العقل لشيء والا على وجود
معروضهما بالذات ان اراد ان ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما
معه عقلا فمسلم ولا يجديه نفعا وان اراد انه يدل على وجوده معه في الخارج
فممنوع وهذا هو الذي اشار بقوله ولقائل ان يقول وقال قدس سره في قوله
حتى القبلية غير موجودة في الخارج وقوله بل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية
الظاهر ان هذا السؤال وما يليه معارضان على مقدمات الدليل فالاولى تقدمه
عليه بان يقال لا نسلم ان عدم الحادث متصف بالقبلية وسنده امتناع اتصاف
الاعدام بالصفات الثبوتية اي التي ليس السلب جزءا من مفهومها ولئن سلم
ذلك لكن لا نسلم ان اتصافه بها يقتضي وجود معروضها بالذات معه في الخارج
انتهى وانما كان تقدم الثاني على الاول اولى لانه اذا ذكر في جوابه ان القبلية
امر عقلي توجه السؤال بان القبلية لما كانت عقلية فلا يقتضي وجود معروضها
بخلاف ما اذا كان المتقدم هو الاول فانه اذا تقرر انها امر عقلي كيف توجه
السؤال بانه كيف يتصف عدم الحادث بها وفسر قدس سره الصفة الثبوتية
بالتي ليس السلب داخلا في مفهومها مع انه لا امتناع في اتصاف الامور العدمية
بالصفة الثبوتية بهذا المعنى فلا يستوي المنع بهذا السند لظهور ان القبلية
ليست من الموجودات الخارجية قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض
قال قدس سره هذا السؤال نقض اجمالي يمكن توجيهه بتخلف المدلول عن صورة
النقض وبان صحة الدليل بجميع مقدماته يستلزم محالا وهو تسلسل الازمنة
الى غير النهاية انتهى يقرر الاول ان دليلك ليس صحيحا بجميع المقدمات لان اجزاء
الزمان بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع القبل مع البعد وليس للزمان
زمان فلا يقتضي عدم الحادث عليه بهذا التقدم وجود زمان قبل الحادث

الذي تقدم م

هو المعروض للعتلية بالذات واما تقريره في ضمن انه لو اقتضى اتصاف كل شيء
بهذا التقدم زمانا هو المعروض له بالذات لزم التسلسل في اجزاء الزمان لانها
متصفة بهذا التقدم ولا بعد حمل السؤال على المناقضة ايضا بان يكون منعا
لكبرى الدليل ومستندا بما ذكره بيان ذلك ان حاصل الدليل ان عدم الحادث
متصف بهذا التقدم وكل متصف بهذا التقدم يقتضي زمانا هو المعروض له
فتوجه المنع الى الكبرى مستندا بما ذكره ويندفع بالجواب المذكور في الشرح وهو
تسند الوسط بغير الزمان الذي هو معروض لهذه القبلية بالذات فنقول عدم
الحادث متصف بهذا التقدم بغير الزمان وكل متصف بهذا التقدم بغير الزمان
يقتضي زمانا واما الجواب على تقدير الحمل على النقض فهو جواب بالمنع لاحدى مقدمتي
الدليل الذي اورده الناقض نظرا بالتامل لا يجوز عروض السبق لما
هذا استدلال من الناقض على المقدمة التي منعها السائل على تقدير حمل السؤال
على النقض وعلى تقدير الحمل على المناقضة وكون الجواب استدلالا على المقدمة الممنوعة
بما ذكر من تسند الوسط بغير الزمان يكون منعا للمقدمة من مقدمات ذلك الدليل
وهو ان المعروض الذاتي لهذه القبلية هو الزمان مستندا بما ذكر وجاز ان يكون
معارضة لدليل مقدمة الدليل وهو ان معروض الذاتي لهذه القبلية هو الزمان
لانه ليس نفس العدم والجواب المذكور على الاول استدلال على المقدمة الممنوعة و
على الثاني منع لمقدمة من مقدمات المعارضة اجيب بان ماهية الزمان قال قدس سره
يعني اتصال التقضي والتجدد بين اجزاء الحركة فان الحركة تنقسم الى اجزاء تتقدم
بعضها على بعض باعتبار تقدم اجزاء المسافة بعضها على بعض لكن عروض التقدم
والتاخر بهذا الاعتبار لا يقتضي امتناع اجتماعها معا كما في اجزاء المسافة فلما
عرض لاجزاء الحركة تقدم وتاخر باعتبار اخر يقتضي امتناع الاجتماع اعني كونها متقضية

ايضا

متحدد

متحددة فاتصال ذلك التقضي والتجدد واعني عدم الاستقرار هو ماهية الزمان انتهى
وانت خبير بان ماهية الزمان اذا كانت اتصال التقضي وعدم الاستقرار لا يكون
موجودة في الخارج لان اتصال عدم الاستقرار في الخارج لا معنى له بل معناه اتصال
يحصل في الخيال من امر مستمر غير مستقر يتقضى غير منقسم موجود في الخارج فلا يكون
ذلك المتصل موجودا الا في الخيال والكلام في الوجود الخارجي للزمان وايضا
الموجود الخارجي لا بد ان يكون اجزاؤه موجودة في الخارج معا كان الموجود في
الذهن لا بد ان يكون اجزاؤه موجودة فيه معا اذ الكل منتف بانتفاء الجزء وليس
الامر في الزمان كذلك لانه كلما حصل جزء منه انعدم ما كان موجودا قبله ولم توجد
بعد ما بقي الاجزاء التي ستوجد فظهر ان وجود متصل غير قار في الخارج غير معقول
اللهم الا ان يقال يعني به من قال بوجوده انه لا بد ان يكون راسم هذا المتصل في
الخيال موجودا في الخارج واسم وان حالوا لهذا الموجود الذي يحصل منه في
الخيال هذا المتصل زمانا ايضا وسموه بالآن السيال لكن ما ذكروا في الاستدلال
على وجوده لو تم لا يدل عليه بل على ذلك المتصل لانه القابل للمساواة والمفاوتة
ولا يخفى عليك الا ان يقال الدليل يدل على وجود ما هو قابل للمساواة والمفاوتة
وهو متصل في ذاته غير قار بل نقول كل احد يحكم بوجود هذا المتصل في بادي
الرأي فلا يكون عدما محضا بل امرا موجودا في الخارج كما تبادر اليه الوهم بادي الرأي
بسبب ظهوره في الخيال ظهور الموجودات الخارجية الظاهرة فيه واما معقولا
من الشيء مرتسما في الخيال فان كان الاول فظاهر وان كان الثاني فلا بد له
من راسم موجود في الخارج يحصل منه في الخيال من استمراره وعدم استقراره كما يرسم
الخط فيه من النقطة السائلة والدائرة من ادارة نقطة بسرعة فالمقصود من
الاستدلال وجود ذلك الراسم وقد مر ان للمناقشة في وجود راسمه في الخيال

مستحض

ايضا بمجالا لجواز ان يحصل من امر عقلى متعلق بموجود او معقول تصور التقضى
والتجدد والذى هو الزمان الا فان قيل صرح اولا بان ماهية الزمان هو اتصال
التقضى والتجدد وههنا بان حقيقته هو التقضى والتجدد فان اراد بالتقضى والتجدد
ههنا ايضا اتصال التقضى والتجدد على ما هو الظاهر اذ فرض الاجزاء التى يعرض
لها التقدم والتأخر لذاتها انما يتصور فيه والتقضى وعدم الاستقرار انما يتصور لما
فلا يكون موجودا لما ذكرنا وان اراد بهما معنا مما ليفهما اشارة الى المعنى الآخر
للزمان الذى زعموا وجوده فى الخارج وهو الراسم للزمان بالمعنى الآخر فى الخيال
وتكلف فى توجيه عروض التقدم والتأخر لاجزائه بان يقال انهما يعرضان للاجزاء
المفروضة لما رسم فى الخيال منه لا لاجزائه نفسه اذ لا يتصور له الاجزاء لانه غير منقسم
فانها غير موجودا اذ لا معنى لوجود عدم الاستقرار فى الخارج وايضا الراسم
هو المعنى لا نفس التقضى فلما المراد الاول والمقصود وجود راسمه كما ذكرنا او
الثانى وليس معنى التقضى هو عدم الاستقرار لما لا تصور له وجود بل امر وجودى
يعقبها والاستقرار وعدم الاستقرار لازم له والراسم هو نفس التقضى وهو متقض
بذاته لا بتقض زائد عليه كما ان الضوء مضئ بذاته لا بضوء زائد عليه واما غير التقضى فانما
يتقضى بضم التقضى اليه مثل القول بعد الزمان للحركة بمعنى وقوعها قال قدس سره
كانه معارضة لدليل الزمان بتقريرنا انه ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن معنا
ما ينافيه لان الزمان لو كان موجودا لكان مع الحركة فيلزم ان يكون للزمان
زمان آخر اسمى فان قيل هذا غير مخصص بوجوده بل جاز على تقدير ان يكون موهوما
لان معنى المعية هو كون الشيئين معا فى زمان كما ذكره فاذا كان شئ مع زمان يكون
لها زمان معا واقعان معا فيه فالالزام مشترك قلت لا مخدور فى ان يكون للزمان
موهوم زمان موهوم بخلاف ما كان زمان موجود زمان موجود فانه بعد وايضا

لو سلم ان ذلك ايضا بعد فلكن ذلك جوابا اخر عنا فكان عدمه بعد وجوده
قال قدس سره هذا انما كان عدمه طاريا على وجوده وان انعكس الحال كان وجوده
بعد عدمه بعدية لا يتحقق الا مع الزمان الى آخر الدليل والى هذا اشار لو كان قابلا
للعدم فاما ان يكون قبل وجوده او بعده وكلاهما يستلزم زمان وجوده حال عدمه
وملخص الجواب ان المحال انما يلزم من التعاقب بين وجوده وعدمه لا من استمرار عدمه
فلا يلزم امتناعه هذا اذا اريد امتناعه بالذات واما ان اريد امتناعه فى الجملة
ولو بالغير فلا يتوجه عليه ما ذكره ودعوى الامتناع بالذات بعيده جدا اذ
لا يتصور امتناع العدم بالذات الا فى الواجب واعلم ان ما ذكر فى الاستدلال
لا يدل على كونه جوهرا مجردا الا ان يقال وما لا يكون جوهرا ولا يكون مجردا فانه
لا يمتنع عدمه ودعوى ذلك اذا اريد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد الحكماء
اسمى فقد لا يقال لا نم كونه موجودا حال عدمه على تقدير التعاقب ايضا لجواز ان يكون لزوم ع
عروض القبلية والبعدية المذكورتين للزمان من لوازم ذاته لا من لوازم وجوده
الخارجى فانهما يعرضان للزمان سواء كان موجودا فى الخارج اولا فجاز التعاقب
بين وجوده وعدمه ايضا كما جاز استمرار كل منهما وفى كلام المعلم فى رد دليل
ارسطو اشارة الى هذا المنع حيث منع استحالة انقطاع الحركة التى يكون الزمان
مقدارها فانه يلزم عدم الزمان قطعا بعد وجوده وقد منع استحالته قوله بانه
قدس سره ودعوى ذلك اذا اريد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد الحكماء لان
غير الجوهر قد يمتنع عدمه بالغير فان العرض عند وجود علته التامة يمتنع عدمه لكن
لا لذاته بل لتمام علة وجوده وغير المجرد قد يمتنع عدمه مستمرا بسبب استمرار علة وجوده لكنه وجوده صح
التامة كالافلاك بزعمهم ولعل التخصيص بالحكماء لان الكلام فى مذهبهم لان الامتناع
بالغير لا يقول به المتكلم لان عدم الممكن عند تعلق ارادة الفاعل المختار بوجوده

ممتنع قطعا لكنه امتناع بالغير لا بالذات لا يقال المتكلم لا يقول بسبق العرش فعدمه
لا يمتنع مطلقا عنده لانا نقول عدمه في آن وجوده ممتنع ولو سلم امتناع بقائه
الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام كلها لانه من الاجسام ولا معنى للاحاطة بنفسه
والتخصص بما سواه يدفع الاشتباه المتوهم ايضا على انه منقوض بصورة الجسمية مع
ورود المنع المذكور على وسطح محدبه بلا ورود منع الكلية عليه واما النقض بهيولاه
وصورته النوعية فيمكن دفعه بحمل الاحاطة على ما يعم بالذات لا ما سوى بواسطة
فانه قياس من الشكل الثاني من موجبتين فان قيل يمكن ان يرتب على هيئة الاول
بان يقال الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام وكل محيط بها فهو الزمان قلت فيتوجه
المنع الى الكبرى مع بعض ما يرد على الهيئة السابق من النقض الذي ذكرنا
وعدم تكرار الوسط على ما اشار اليه قدس سره حيث قال على ان الاحاطة في الموضعين
ليست بمعنى واحد انتهى وانما قال انها ليست بمعنى واحد لان معنى احاطة الفلك
بها كونه حاويا لها ومعنى احاطة الزمان بها كونها مقارنة له فان الزمان
غير قار الذات وحركة الفلك الاعظم ايضا غير قار الذات بل منقوض بكل امر
غير قار الذات كحركة باقي الافلاك وحركة غير الفلك ايضا كحركة زيد وعمرو ومن
الاصوات وغيرها. ومنع بان الحركة اما سرعة او بطء معارضة لدليله فالاول
في العبارة غير مرضي لان حمل اللفظ على غير المصطلح عليه خلاف الظاهر والا
لكان الموجود اليوم موجودا في الطوفان قد ذكرناه فليرجع اليه فلا مادة
ليس المراد بها الهيولى بل ما يقوم به الشيء والعرض وان جاز قيامه بمجرد لكن
هذا الامر المقداري لا يجوز ان يقوم بمجرد اذ لا مقدار له وليس مادته المسافة
الاولى ان يستدل على نفي جميع المحتملات بان مقدار الامر القار لا يجوز ان يكون
غير قار فلا يكون مادة شيء مما ذكروا اما ما ذكر من الاستدلال على انيتها ليست

هي المسافة

هي المسافة فيدل على ان الزمان ليس نفس المسافة لا على انها ليست مادة الزمان
بل الدال عليه ما ذكرنا من ان الامر الغير القار لا يكون مقدارا للامر القار ويمكن الجواب بان الاختلاف
في المقدار يدل على انها ليست مادة له كما انه يدل على انها ليست نفسه وانما قلنا ذلك
لان مقدار الشيء لا يخالف ذلك الشيء في الزيادة والنقصان وكذا الكلام في
انها ليست هي المتحرك بعينه وجوابا مع انه لا بد ان يجعل المتحرك بوصف كونه متحركا
لا ذاته مطلقا فان اختلاف الزمان للمتحركين واتفاقه لهما نفسهما لا معنى له بل
باعتبار اتصافهما بوصف من الاوصاف من الحركة والبقاء وغيرهما واما الاستدلال
على انها ليست من الهيئات القارة للمتحرك بان المتفقين في الزمان قد يختلفان
في مقدار الهيئة القارة وبالعكس فمما لا حاصل له اذ كون زمان المختلفين في الهيئة
القارة كالسواد مثلا للمختلفين مسافة مثلا متفقا او كون زمان المتفقين في الهيئة
القارة مختلفا باعتبار نفسهما غير معقول بل باعتبار حالة متجددة لهما كالحركة
مثلا على انه لا يدل ان تم الا على ان الزمان ليس شيئا من تلك الهيئات لا على
انها ليست مادة له وقد مر ما به تحاشى عنه الاول فينقطع عند المركز وانتهى الى
عند المحيط قال السيد المحقق قدس سره فان قيل المتحرك الى المركز والمحيط قد يرجع
فلا ينقطع الحركة اجيب بانه لا بد من حركتي الذهاب والرجوع من زمان سكون
كما هو المشهور من مذهبه انتهى وهذا لا يختص بما اذا كان الرجوع على الاستقامة
بل يتناول ما يرجع على الانعطاف ايضا والدليل الذي ذكره يدل على الجميع
واما اذا كان قبول الزمان للمساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وايضا لا يلزم
الكمية التي هي العرض الموجود في الخارج على تقدير ان يكون قابلا للمساواة و
المفاوتة بالذات لجواز ان يكون امرا عقليا قابلا لهما لذاته كما سلف من جواب العلم
عن دعوى وجود الامكانات المتسعة للحركات المفروضة ولعله انما لم يتعرض

هنا لكن المنع اعتمادا على ذلك اواراد بالكم ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته
اعم من ان يكون موجودا او معقولا ثم اشار الى منع كونه موجودا ثم كونه محتاجا
الى المادة لعرضيته فان توجه هذا المنع هو منع عرضيته لا تسليمها ومنع وجوب
احتياجها الى المادة فان احتياج العرض المقداري الى المادة الجسمية ضروري وان جاز
قيام عرض كالعلم مثلا بمجرد واما احتياج الحادث مطلقا الى المادة فممنوع وما ذكروه
في بيانه قد سبق ما فيه واما الحادث الذي هو عرض مقداري فاحتياجه الى المادة
فانما هو لعرضيته لا لحدوثه   وعلى ان الزمان لا ينقطع فان قيل انه قد سلم
استحالة عدم الزمان بعد وجوده في الجواب عن دليل المذهب الاول فكيف منع هناك
استحالته وما وجهه قلت لا يلزم من عدم منعه هناك ورود الدليل لو جاز تسليم ذلك
واما وجهه فقد ذكرنا هناك   المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى اخر المقيد
بالمستقيمة احتراز عن حركة مستديرة تتحرك على مركزها كالافلاك فانها لا تنتقل لا تخرج
عن مكانها   والانتقال من العدم الى العدم محال من ادعى كون المكان هو الفراغ
المتوهم لا يسلم ان الانتقال من العدم الى العدم اي من المعدوم الى المعدوم
اذا كان ذا وضع ممتد بحسب التوهم متميزا بواسطة الموجود محال   وكيف لا يكون
موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية قيل قد قال
ان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط المتحركة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل
هي متصلة في انفسها لا منفصلة مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة
المتوهمة في وسط الخط والى الخطوط المتوهمة في وسط السطح فلا يلزم عندهم
كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل احد الامرين لازم اما
وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه   بالحركة الاينية قال قدس سره
واما قصد بالحركة الاينية للابرد والبعض بالحركة الكمية مثلا فان مقصد المتحرك

متحرك حركة

احاطة

بالحركة الكمية لا يكون حاصلا حال الحركة بل انما يحصل اذا تمت الحركة فان المتحرك
من البياض الى السواد لا يكون مقصده الذي هو السواد حاصلا زمان حركته
وربما يسعى حركة فلم يصل اليه والفرق ان مقصد المتحرك في الكيف مقصود
التحصيل بالحركة فيجب ان لا يكون موجودا حال الحركة والا لزم تحصيل الحاصل فان
لم يستطع لمانع عادت اليه واما المتحرك في الاين فانما يقصد بحركته حصوله في
المكان لا تحصيله في نفسه فلا بد ان يكون موجودا حال الحركة لاستحالة طلب الحصول
في المعدوم وفيه بحث لان القائل بان المكان هو السطح ملزم بان لا يكون موجودا
حال الحركة فان المتحرك في الهواء اذا انتهى حركته حصل في سطح منه لم يكن موجودا
حال حركته لان الهواء متصل في نفسه لا سطح موجود في جوفه فاذا خرقه المتحرك
ثم حصل هناك سطح محيط به فان قيل الشارح لم يدع ان مقصد المتحرك بالحركة
الاينية موجود حال الحركة بل قال انه موجود وهو اعم من ان يكون موجودا حال
الحركة او حال انقطاعها فلا يرد عليه ما ذكرتموه قلنا فالتقييد بالاينية لا حاجة
اليه اذ سائر الحركات يشاركها في ذلك وكون الحركة منقطعة قبل المقصد لا يقدح
في المطلوب فان الاينية اذا انقطعت كان المتحرك بها في مكان حال انقطاعها والكمية
اذا انقطعت كان المتحرك بها متكيفا بكيفية في تلك الحالة وهما مقصدان ايضا على
ان قال التقييد بالاينية ليس لاختصاص الحكم المذكور به بل لان المكان هو مقصد
الحركة الاينية والكلام في اثبات وجوده لا في وجود مقصد الحركة مطلقا فسقط
الاعتراض   والمكان لا ينتقل باسعاله قال قدس سره في الحاشية اطلاق المكان على
واعتبار الجسم منسوب الى المكان مطلقا في على معنى انه ظرف له حقيقة وهذا المعنى لا يتحقق
في جزء الجسم وما هو حال فيه بل ما ذكره قدس سره في الحاشية هنا اذ لا انتقال
للكل في جزئه الا ان يحصل في المجرد التلبس والكلام في معناه الحقيقي بخلاف الحال فيه

فان الخالي بانه بعد يطبق على بعد الجسم وينفذ ويسري فيه ليس له منع بسبب الخالي في الجسم
الا بالنظر الى ذلك لا بعد ان يقال الجسم في السواد كما يقال الجسم في المكان والجواب انه
ان سلم جواز ما ذكر لكن لا نم ان يطلق في ح حقيقة بل بمجاز خلافه في قولنا الجسم في
المكان ان المكان هو السطح او الخلا قال قدس سره المكان اما السطح المذكور
او الخلا الموجود او الموهوم وذلك ان الجسم ذو حجم ممتد في الجهات الثلث وهو لا
بتمامه داخل في مكانه الحقيقي لا يزيد عليه ولا ينقص فلا يجوز ان يكون المكان امرا
غير منقسم او منقسما في جهة واحدة فقط اذ لا يتصور فيه ذلك قطعا فاما ان ينقسم
في جهتين دون الثالث واما ان ينقسم في الجهات كلها والاول لا يكون جوهرا
لامتناعه بما دل على نفي الجزء الذي لا يتجزى بل عرضا هو السطح ولا يكون قائما
بالمتمكن بل بما يحيط به على وجه ملاصقه مشتملا عليه لا زائدا ولا ناقصا والثاني
اعني ما ينقسم في الجهات باسرها لا يخلو اما ان يكون موهوما او موجودا و ح
لا يكون ماديا بل مجردا ممتدا في الجهات على نحو امتداد المتمكن فيه بحيث ينطبق
امتداداته على امتداداته اعني فسقط ما توهم من ان حصر المكان في السطح
والبعد ليس بديهيا ولا مبرهنا فلعله غيرهما فلا يلزم من ابطال احدهما ثبوت
الاخر وقال قدس سره في قوله والاول بطلان الخلا ولو كان عدميا الا انه لا يخفى
عليك ان بعد ما اثبت ان المكان موجود لا يحتاج الى ابطال مذهب
المتكلمين انتهى اراد ان بهذا مكثرة على مدلول واحد بعينه مع احتمال ان ما استدل به
على وجود المكان ليس مما استدل به القائلون بانه السطح المذكور بل مسلم على مذهبهم
ما ذكره المصنف على نفي البعد موجودا او موهوما فيكون الغرض نفي كونه بعدا موهوما
نظرا الى كلامهم لا استدلالهم ويجوز تداخل البعدين واتحادهما اذ قد يقال
البعد المادي يخالف المجرد فلا يلزم من جواز تداخل المادي في المجرد جواز تداخل

المادي

العالم المادي في المادي ينتفي الى جواز تداخل في حيز فرد له ان كان مما يتحرك
فله حيز قد يقال لنا ان نختار ان البعد مما يتحرك لكن بشرط ان يكون حالا في
الجسم وان يكون متداخلا في بعد آخر واما البعد الذي لا يكون متداخلا في بعد آخر
فلا يمكن ان يتحرك فلا يمكن ان يكون حالا في جسم فضلا ان يتحرك من حيث انها
باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان اما فيه بحث اذ لا يلزم من جواز الانتقال على
كل منها جواز الانتقال على المجموع من حيث هو مجموع لجواز تغاير حكم الكل الافرادي
لحكم الكل المجموعي ولما ذكرنا من ان جواز الانتقال مشروط بان له مكانا فلهذا
لا يجوز الانتقال على المجموع من حيث هو مجموع لعدم المكان الثاني من الوجوه
الدالة على نفي الخلا هذا دليل يستدل به الحكماء على امتناع الخلاء فيما بين
الاجسام والمص استدل به على ان ليس المكان الذي هو مقصد المتحرك بالحركة
الاينية ومنتقل الجسم منه واليه وعنه الجسم اليه المنطقي هو الخلا اي البعد الموهوم
او الموجود المجرد وانت خبير بانه لا يدل ان تم الا على امتناع خلو البعد عن الشاغل
لا على ان المكان المشغول بالجسم ليس هو البعد وكذا الكلام في الوجه الثالث
قال قدس سره اعلم ان هذا الوجه يدل على امتناع الخلاء على مذهب القائلين
بانه بعد موهوم وقد فسروه بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما
ما يلاقيهما وهو الفراغ المتوهم الذي من شانه ان يشغله الجسم فاذا شغله كان
ملاء واذا لم يشغله كان خلاء واما القائل بكونه بعدا مجردا موجودا فانه جوز
خلوه عن الشاغل المنطبق يوجه عليه ذلك ان لا خلا والحاصل ان هذا الوجه
او وجه انما يجري في المكان الخالي عن الشاغل الذي يجوز خلوه عنه اعني انه يدل على
امتناع خلوه لا على ما هو بصدده كما ذكرنا والقائلون بان المكان هو البعد
الموجود جوز بعضهم خلوه عن الشاغل وكذا جوز خلوه عنه القائلون بانه

البعد الموسوم كذا ذكره قدس سره في حاشية شرح التجريد قلنا الزيادة
والنقصان باعتبار الفرض قال قدس سره فالتفاوت في بعد ما بين الاجسام
بالزيادة والنقصان معناه انه لو كان هناك بعد موجود ممتد فيما بينها لكان
هنا وما فاضل عليه بسببه انتهى فان قيل يكفي لقوله الزيادة والنقصان تعلقه
بالموجود فانه باعتبار احاطة الجسمين او الاجسام به بعضها بلا احتياج الى فرض
كونه موجودا قلنا الاحاطة بالنفي الصرف غير معقول بل الاحاطة التي تعقل هنا
انما هي بسبب توهم امر ممتد فيما بين تلك الاجسام فيكون اطلاقا لما ذكر من
الفرض وعدم الاحساس بالبعد بين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد لما
قال قدس سره ان استدل الثاني بلزوم الاتحاد وصيرورة الاثنين واحدا في نفس
الامر فالجواب متوجه وان ادعى لزوم التداخل والاتحاد في الوضع فلا يمكن منعه
بل الجواب ان المحال تداخل الابعاد المادية بعضها في بعض وهو المستلزم
لجواز تداخل العالم في خردلة واما تداخل المادي في البعد المجرد فلا انتهى و
الشارح في شرح التجريد نظر في هذا الجواب فقال انا نعلم بالضرورة ان الابعاد
لذاتها مانعة عن التداخل لا بسبب الهيولى ولا بسبب الصور والاعراض فان الصور
والاعراض لو لم يكن وفرض البعد موجودا كان ممتنعا من التداخل والهيولى
لو لم يكن ذات وضع لم يتصور فيها امتناع التداخل وعند كونها ذات وضع
تمتنع عن التداخل بالعرض بسبب البعد الذي يعرض لها فيكون استعداد الهيولى
لان يحل عليها امتناع التداخل امرا لحقه من البعد والبعد هو السبب في حمل ما
عليه قال قدس سره في حاشيته وذلك لان منشأ امتناع التداخل هو العظم
والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة فقط او في جهتين امتنع التداخل فيه في

تلك

تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض والعمق
وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف
بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل
تحكم بان ما لا حجم له ولا عظم اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور
في احدهما شيء خال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو
التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها
كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاحجام و
الاعظام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى
اذ ليست متصفة بالابعاد وكذلك الصورة الجسمية فان اتصافها بما فيها
من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار خارجا وذهنا لامتناع تصورها بدون
مقدار سار فيها ممتد في الجهات بخلاف الهيولى فانها تستلزم الصورة الجسمية
والمقدار في الخارج دون الذهن فظهر امتناع التداخل في الابعاد مطلقا
واندفع ما قيل من ان امتناع التداخل بين البعد المجرد والمادي ليس ضروريا
وكون البعد هو السبب في الامتناع ممنوع انتهى فانه ذات البعد من حيث هي
لا تقتضي الغنى عن المحل ولا الى حاجة قال قدس سره لقائل ان يقول البعد
اما ان يكون في ذاته مستغنيا عن المحل او لا فعلى الاول لا ينفك عنه الغنى فلا يحل
في محل اصلا وعلى الثاني يكون محتاجا اليه لذاته اذ لا معنى للاحتياج الا عدم
الاستغناء فاذا لم يكن في ذاته مستغنيا كان في ذاته غير مستغن فيكون محتاجا
الى المحل فلا ينفك عنه قطعا والجواب ان البعد المجرد يخالف البعد المادي في
الماهية فلا يلزم من استغنائه عن المحل استغناء المادي عنه اسمى قد بحث لان
معنى الحاجة الى المحل وجوب كونه فيه فان اراد بالاستغناء عن المحل امتناع كونه فيه

لم يلزم من نفي الاستغناء بهذا المعنى الاحتياج اليه اذ لا يلزم من نفي الامتناع الوجوب لامكان
الامكان الخاص ومن اراد به عدم وجوب كونه فيه يلزم من نفيه وجوب كونه فيه لكن
يبطل دعوى الملازمة التي ادعاها من قوله ان كان مستغنيا لذاته عن محل امتنع
حلوله فيه اذ لا يلزم من عدم وجوب الحلول فيه امتناع الحلول فيه فظهران محو الملازمتين
المذكورتين في الدليل مبنية على حمل الاستغناء عن المحل على امتناع الحلول فيه وحمل
الافتقار اليه على وجوب الحلول فيه ومع الجواب بمنع الحصر وثبوت الواسطة
بان البعد المجرد عن المادة لا يقبل الحركة هذا جواب باختيار الشق الثاني ودفع ما لزمه
من المحذور مرجحا الى اختلافهما في الماهية على ما اشار اليه السيد المحقق الشريف قدس سره
وقد ذكرنا انه يمكن الجواب باختيار الشق الاول بانا نختار ان البعد مما تحرك قوله
لكان هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية قلت لا نم بل يكفي بعدان متداخلان
يجوز ان تحرك كل منهما بدلا عن الآخر لا مجموعهما اذ لا مكان للمجموع وظهر بذلك الجواب
عن قوله ولو سلم كان لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان وذلك لا يكون
بعدا لانه يجوز ان يكون حكم الكل الافرادي مخالفا لحكم الكل المجموعي فلا يلزم من
جواز حركة كل منها حركة المجموع من حيث هو مجموع ويمكن الجواب ايضا بمنع اتحاد المجردات
المتداخلة في الماهية فلا يلزم من جواز حركة البعض حركة الباقي لئلا يلزم ان يكون
للباقي مكان آخر فلا يلزم تداخل الابعاد الغير المتناهية ولا ثبوت المحط
على تقديره وكيف يمكن الحركة لا في زمان اما ما كان بهذه المقدمة مما ساعده
الخصم لا مطلقا ولذا علمها كان التعرض في الجواب لا جابها مستدركا
الحركة في مسافة في زمان يستدعي قدرا من الزمان لما سيجيء فيتوقف الحركة لذاتها
قدرا من الزمان فلزم ان يكون معنى ذاتها متخلفا عنها لان كلا من الزمان و
الحركة منقسم الى الا زمنة والى الحركات لا الى نهاية فاي مقدار يعرض من الزمان

الفاضل الطوسي

ان معنى

انه معنى ما به الحركة يكون متخلفا عن حركة التي وقعت في بعض منه فالحركة لا تقتضي
الا مطلق الزمان واما المقدرات المعينة منها فكلها من المعاوق فتم الدليل
وسقط المنع وانا اقول اذا كان الحركة لا تقتضي الا مطلق الزمان والمعين مقداره
ما في المسافة من المعاوق فلا يمكن الحركة في الخلاء لانه يلزم اما تخصيص بلا مخصص
واما وقوع الحركة لا في زمان اما الاول فلانها اذا وقع الحركة في زمان معين فان
الحركة لما لم تقتض تعين مقدار الزمان ولا معين هناك كان تخصيصا بلا مخصص
واما الثاني فلانها اذا كان الحركة لا في زمان معين ولا وجود للمطلق الا في ضمن معين
يلزم ان لا يكون في زمان فبطل الدليل المذكور ومنع من توهم انه كلام على
السند الاخص فلا يجدي في دفع المنع بطائل وانا اقول كون هذا السند اخص
بطلا اذا المفروض تساوي الحركتين في القوة المحركة والمتحرك والمسافة ومع تحصر
التفاوت بينهما بالسرعة والبطوء في العائق فظهر انه لا جهة للمنع الا المستند
المذكور فيكون مساويا لطلبهم وللقائلين بالخلاء ان يجيبوا بان ما ذكره
مبني على نفي الفاعل المختار واما على تقديره فتخصيص كل من الاجسام بحيز مخصوص انما يكون
بارادة الفاعل المختار او على نفي الجزء الذي لا يتجزى ويمكن ان ينازع فيه لكن اذا تم
ولا دليل على نفي الجزء تم الدفع فسلم الدليل عن المنع الخلاء بعد متشابه يمكن الجواب
بمنع التشابه وان كانت مما ذهب اليه افلاطون لكن السائل لا مذهب له
مسا وللبعد العالم هذا انما يتصور في البعد الموجود اما في البعد الموسوم فلا
فلا يمنعها من الملائمة والمنافرة اي بين البعضين من الخلاء فانهما وان كانا
متشابهين نظرا الى انفسهما مختلفين بسبب القرب من بعض الاجسام والبعد عنه
لا يقال فيلزم زوالهما بالذات وهو التشابه بالغير وهو القرب عن بعض
الاجسام والبعد عنه لانا نقول ذات البعد لا يقتضي التخالف ولا خلافه لانه

مولانا سعد الدين

والمشائية

بمعنى المشار اليه فيجوز حصول التخلف بسبب القرب والقرب بان يقال ان اختصاص
بعض الاجسام ببعض الجوانب لما بين الاجسام من الملائمة والمنافرة فيقرب
الملائم نحو الملائم ويبعد عن المنافر واما ذات البعد فهو على ما يقتضي ذاته من التشابه
فان الارض انما تطلب المركز لنفرتها عن الفلك وغاية البعد عنه هو المركز فيسكن فيه
والنار انما تطلب المحيط لملائمتها مع الفلك   ليس له حيز وله وضع اراد بالوضع
قبول الاشارة الحسية فان قبول الاشارة الحسية عام لجميع الاجسام وكذا
الاختصاص ببعض الجهات اما الكون في المكان فمنفك عن المحيط بجميع الاجسام على
ما قال قدس سره يعني ان كل جسم في حد ذاته بحيث يقبل الاشارة الحسية ويختص
ببعض الجهات وهذا المعنى يستحيل انفكاكه عنه واما كونه في حيز ومكان فانما يلزم
اذا لم يكن حاويا لكل ما عداه اسمى قبل العقلاء حتى القائلون بان المكان هو
السطح حكموا بان كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي وايضا كل جسم طبيعي يصح مشارا اليه ههنا
وهناك والمشار اليه بهما هو المكان واجيب بانهم ارادوا بالحيز الطبيعي الحالة
التي للجسم بها يمتاز عن غيره في الاشارة الحسية لا المكان وجاز ان يكون للمشار اليه
ههنا وهناك تلك الحالة وانت خبير بان النزاع ليس في اطلاق لفظ المكان بل في
ماهيته ما العلامات هي ما يصح ان يشار اليه ههنا وهناك ويقصده المتحرك بحركته
الاينية ويتميز الجسم في الاشارة الحسية ويصل انتقال الجسم عنه واليه مع قطع النظر
عن جميع الانتقال بل نظرا الى تصور الحسية وكونه في الجهة ولا شك ان جميع الاجسام   فتقدم
متساوية في ذلك اما صحة كونه مشارا اليه ههنا وهناك وتميزه في الاشارة
فظاهر واما صحة انتقاله بالحركة الاينية فبقطع النظر عما يمنع ذلك عنه من الامور الخارجة
عن ماهية الجسم من الصور والاعراض وغير ذلك بالنظر الى نفس الحسية فانه يستلزم
لصحة كونه في جهة من الجهات وجواز الانتقال عنها واليها فبمعنى حقيقة كونه الحسية

في مكان

في مكان   لما كان الحجر الساكن الاظهر في التمثيل هو السمك الواقف في الماء
الجاري والطير الواقف في الهواء اي الريح الهابة لان فيهما يتبدل تمام سطحيهما
المحيطين بهما بخلاف الحجر الواقف في الماء فان السطح المحيط به لا يتبدل تمامه فيمكن
ان يناقش فيه بان الحركة لا بد فيها من زوال الجسم عنه بتمامه وليس الامر في ذلك
الحجر كذلك   السكون عبارة عن بقاء نسبة الساكن مع الساكنات يعني   بذا الاولى عبارة بعض الشروح
فيكون الحركة عبارة عن تغير نسبته مع الساكنات وفي الحجر الواقف في الماء الجاري
نسبته مع الساكنات فلا يلزم حركته فالاظهر ذكره ايضا او الاكتفاء به او
بحصول الملازمة اما الاكتفاء بما ذكره مع قطع النظر عما ذكرنا فلانه جعله
كالظاهر اعتمادا على سرعة انتقال الذهن اليه الكني به في العبارة فان قيل ما يقول
في حركة من لبس ثوبا مثلا محيطا به احاطة تامة فان مكانه هو سطح ثوبه الحاوي له
وهو لا ينتقل بحركته عن ذلك السطح وكذلك الكلام في حركة القمر فانه لا ينتقل
بحركته عن السطح الحاوي له قلت المعلوم بلا شبهة في لابس الثوب هو حركة المجموع
من اللابس والملبوس واما حركة اللابس وحده فلا يبعد ان يجعل من قبيل انتقال
اجزاء المركب التي هي متفاصلة في الحقيقة متلازمة فان حركة الكل يستلزم تغير
نسبة الاجزاء الى الامور الثابتة المستقرة وهي لازمة للحركة اعم منها فوجودها
لا يستلزم الحركة والمعلوم في القمر ايضا تغير تلك النسبة اما الحركة فلا وانت تعلم
ان هذا الظاهر في القمر لعدم معلومية وجود مبدا الحركة في القمر واما لابس الثوب
فوجود مبدا الحركة فيه معلوم لا يبعد ان يقال صار الثوب جزءا من المتحرك و
ان لم يكن له جزءا من ذاته فصار حال الملابس كحال الاجزاء المتفاصلة
المتلاصقة للمتحرك فان الاجزاء الوسطانية لا ينتقل من السطح المحيط بها بحركة
الكل بل ينتقل المجموع من مكانه الذي هو السطح فكذا لابس الثوب ينتقل المجموع من الحيز

ومن الهرب من مكانه دون ذلك الشخص نفسه لان بقاء نسبة الحجر الى الساكنات
معلل بسكونها اقول هذا النقل المعروف المعروف الا ترى انه يصح النقل بالعكس
بان يقال انه ساكن لبقاء نسبته الى الساكنات الحركة هي انتقال المتحرك من
سطح الى سطح آخر يعني ليس الحركة مطلق استبدال الامكنة بل ما كان منشاء الاستبدال
في المتحرك وما ذكر ليس كذلك والحركة بالنسبة الى بعض مكانه هذا في الحجر الواقف
في الماء واما في السمك الواقف في وسط الماء فبالنسبة الى مكانه كله فان قيل هذا
الكلام يدل على جواز حركة المكان قلت لعله اراد حركته ببدله بان يفنى منه مكان
ويحدث آخر لكن لما كان بدله متوردا على الاجزاء المعروضة شابه الحركة فعبر عنه
بالحركة وقيل في الجواب لما كان حركته بعاء حركة الماء لم يلزم من حركته ان يكون للمكان
مكان وفيه انه اذا كان متحركا حقيقة سواء كان متحركا بالذات او بالتبع يلزم
ان يكون له مكان اذ الحركة الاينية هو الانتقال من مكان الى مكان سواء كان
متحركا بالذات او بالتبع لما تحركه بالذات فان السطح المحيط بالسمعة عند
تكعيبها اكثر من السطح المحيط بها عند كونها كرة قال قدس سره وذلك لما تبين
ان الدائرة اوسع الاشكال المسطحة والكرة اوسع الاشكال المجسمة بمعنى ان
محيطيهما اذا ساوى محيط غيرهما كان مساحتهما اكثر من مساحة ذلك الغير فالسمعة المكعبة
اذا جعلت كرة وهي بمادتها المشخصة كانت مساحتها في الحالين واحدة فكان
السطح المستدير المحيط بها اصغر من مجموع السطوح المحيطة بالمكعب اذ لو ساوى لكان
ما في داخله اكثر مما احاطه تلك السطوح واذا كان هو اصغر من ذلك المجموع كان
سطح الحاوي المماس لما في المكان اصغر من السطح المماس لذلك المجموع و
حاصل الجواب ان السمعة بمادتها المعينة دون عوارضها المتبدلة مع بقاء تشخصها
بعينها فاذا اختلاف المكان وان كانت المساحة واحدة في حالي المكعب والكرة اسمي

اذا انطبق صفحها على سطحها هي ما يكون اجزاءه المفروضة متساوية في الوضع
ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت ناعمة وتسمى مساما
او غير نافذة وتسمى زوايا الرفع لا يحصل الا بالحركة والحركة لا تحصل الا
في زمان قال قدس سره توضيح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على وجه
يمكن ان يتصور كانت العلاقة مرتفعة عن الساعة فاجتماعهما اما ان يكون متصلا في
جهة الارتفاع اولا والثاني محال والالم يكن حاصلا بمعنى الاول فيكون حاصلا
مسافة بمجموعها لا يمكن قطعها الا بحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعة
اسمي فان قيل اللاماسة انه عندهم والحركة تدريجية فمتى يجيء الوسط فالسطح
حال كون الهواء السالك الى الوسط على الطرف فلت الماسة واللاماسة كانا
آنيين لكن الآن الذي ابتداء فيه الحركة الى الارتفاع يجوز ان يكون آن المماسة
والآن الذي يصدق ويتحقق فيه اللاماسة وان كان بعده لكن بينهما زمان
تحرك الغبار فيه يحصل اللاماسة بينهما في جميع الاجزاء الغير المتناهية تلك
الحركة فيجوز ان يحرك الهواء الى الوسط في ذلك الزمان هذا غاية ما يحرر في
الجواب عن ذلك الدليل لكن يبقى فيه ان لا مماسة الطرف مع لا مماسة الوسط
والا لزم التفكك كما قالوا في الرحى وحين اللاماسة لا يمكن حركة الهواء من
الطرف الى الوسط وحين كان الهواء على الطرف يكون الوسط خاليا فان قيل لنا
ان نمنع امكان ارتفاع الملساء عن مثلها وما ثبت بجواز ارتفاعها فليس ملساء
بل بينهما فرج فيها سواء تحقق حين الرفع بحيث لا يلزم خلاء فعند المماسة بينهما
اما ان يكون على غيره منقسم او على منقسم فعلى الاول يلزم الجزء الذي لا يتجزى وانهم
لا يقولون به وعلى الثاني يلزم المحال لانها صفحتان ملساوان فان قلت لا يحصل
المماسة الحقيقية بين الصفحتين اصلا بل بينهما شيء من الهواء او لطيف آخر وان كان

فقبلا بحث لا يحسن به محل الرفع بتخلخل الهواء ولا يكفي الاستبعاد وفقت بهذا المكابرة
محضة لا تعتقف النهار فانه معلوم البطلان لا انه مجرد امر مستبعد لا يقال ما قالوا
في المتصل الصلب الذي يكسر فبقي آن حدوث الشق يحصل الوسط خاليا لانا نقول
انهم لما قالوا بان الاجسام في انفسها متصلة فبقي آن الكسر وظهور الشق يغني ذلك
المتصل ويحدث منفصلين افرض بحث منهما شئ من الهواء او غيره لان الهواء يسلك
بينهما فتم هذا الدليل الزامي الزم به الحكماء فانه لا يتم على قواعد المتكلمين لامكان
ان يخلق الله الفاعل المختار جسما في آن الرفع لو لم يكن خلاء لزم من حركة بقة
حركة جملة العالم يمكن ان يقرر الدليل هكذا لو لم يكن خلاء امتنع حركة جسم ما حتى
البقة الى آخر الدليل لانا نقول زوال مقدار وحصول آخر مرة فان
السؤال المذكور منع لتوقف حركة البقة على حركة الجسم الذي وقع في مسافة حركة
مستندا بجواز تكاثف ما جاوره وتخلخل ما خلفه فلا يدفع هذا المنع الا بابطال الهيولي حتى ينتفي
وابطال التخلخل والتكاثف وعرفت المقدار التي وقعت في السند فان ابطال السند
المساوي نافع في دفع المنع مع ان مساواة هذا السند للمنع محل كلام لجواز ان يقال
بعدم ابعد الجسم الذي قدامها ويخلق جسما آخر خلفها والسائل لا مذهب له لكن هذا
الدليل الزامي فقصد وابه الزام الحكماء فلا يرد عليه هذا المنع فخارج عن قانون
المناظرة واما ما قال الشارح رحمه الله لقائل ان يقول قد اقيم البرهان عليها
فاستدلال على السند الذي منع وذلك ايضا خارج عن القانون بل الوظيفة
ح ان يقال هذا منع للسند وليس بمقبول والا فالمنع على مقدمات دليل الهيولي
متوجه واجيب عن الدليل المذكور بمنع استحالة ذلك اللزوم فانه معه لا دور وتوقف
كما في حركة الحلقة وانت خبير بان انتقال الجسم الى مكان جسم آخر مع انه ايضا منتقل الى مكان
الاول على تقدير الملاء واستلزام التخلخل والتكاثف ايضا ما يعقل في الحركة الدورية اما

في التسمية

بكسر ص

مافيها

ها

دور م

في المستقيمة فلا مقبول لولا الخلاء لامتنع الحركة المستقيمة على جسم ما والثاني منتف
بالمشاهدة فلا يتم الجواب الا بما ذكر من حدوث التخلخل والتكاثف وقيل لو صح
هذا الالزام لزم من حركة السمك في الماء وتموج البحر بحركته لا يفعل الخلاء فيمامه
لان الماء سيال يسيل بطبعه الى سوفال اللازم منتف بالمشاهدة واجيب بانه يجوز
عندنا ان يمنع الله عز الجناد الماء عن السيلان الى موضع خال وكذا يجوز ان يعدم
البعض الذي قدامه وان يخلق بعضا آخر منه مكانه اما ان يكون محسوسة
باحدى الحواس الخمس اي احساسا ونسامان يتعلق الاحساس اولا وبالذات
بان لا يكون واسطة في عروض الاحساس وتعلقه به على نحو ما ذكروا في الاعراض
الذاتية وانما قلنا ذلك لان من الكيفيات المختصة بالكميات كالشكل والحركة ما هي
محسوسة بها لكن ثانيا وبالعرض اولا يكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات
قال قدس سره هذا القسم مرسل اذ حاصله ان الكيفية اذا لم تكن محسوسة باحدى
الحواس الظاهرة ولم تكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات فهي منحصرة
في الاستعدادات اما نحو القبول او اللاقبول فلا دليل عليه نعم تمسك في ذلك
بالاستقراء كما اشار اليه بقوله والاستقراء دل على الحصر انتهى فاذا كان الدليل على
الحصر هو الاستقراء فقط فما ذكر في مثل هذا المقام لبيان الحصر يكون المقصود
نوع ضبط يقلل الاشتراك ويسهل الاستقراء احدهما انها تحدث عنها الانفعال
في الحواس عند الاحساس بها قال السيد قدس سره المذكور في المتن ان الحواس
تنفعل عنها اولا قال في شرح الملخص انما اعتبر الاولية احترازا عن الاشكال
والحركات فان الحواس تنفعل عنها انفعالا ثانيا لا اولا ولعل الشارح انما ترك
هذا القيد بناء على انه عده الاشكال وقدس سره ولعل الشارح انما ترك هذا
الاقرب ان يقال انما ترك القيد لعدم الاحتياج اليه في وجه التسمية والتقسيد المذكور

ما م

ولا

الالوان من الانفعاليات مع ان
الحواس تنفعل منها بواسطة الضوء
وان كلام الله ولانها ملونة اولا
وبالذات ينافيه ما ذكرناه هم

ان كان لحصول الاطراد فليس بشرط و قوله قدس سره ان كلام الشارح لانها
ملموسة اولا وبالذات ينافي ما ذكرناه انما يمكن توجيهه بحيث يندفع المنافاة بان يقال
معنى كلامه ان الكيفيات المذكورة سميت كيفيات اول لامرين احدهما انها
ملموسة اولا بالقياس الى باقي الكيفيات المحسوسة سوى الاضواء اولية زمانية
وثانيهما انها ملموسة بالذات بمعنى مقابل الملموسة بالعرض واما باقي الكيفيات
الملموسة سوى الاضواء فانها لم يمكن ملموسيتها لا بتوسط تلك الاربع توسطا
زمانيا فلم يتم بها فيكون عدم التسمية بها لانتفاء احد الامرين بعينه لا لانتفاء
كليهما بمعنى السلب الكلي الثاني انها تحدث تابعة للمزاج قال قدس سره فالمحسوسات
متبوعة لانفعال الحواس وتابعة لانفعال المواد فكانت منسوبة اليه انتهى
فان قيل المواد تقبل المحسوسات مطلقا فيكون منفعلة عنها لان القبول هو
الانفعال كما الحقه في اثبات كونها تابعة لانفعال المواد الى توسط المزاج قلت
ليس الانفعال هو القبول مطلقا بل هو حركة سيالة يحصل للشيء مرتب على حركة
سيالة اخرى هي الفعل فلا يتناول الاني ولا القار ولكن كونها تابعة لانفعال
المواد بهذا المعنى النسبة في الجميع غير ظاهر لاحتمال ان يكون بعضها حاصلا في
المواد في الآن والاولى ان يقال القول بتوسط المزاج بناء على الواقع فان
حصوله في المركب لحصول تلك الكيفية فيه واما البسائط وان وجد فيها بعض [سبب م]
المحسوسات فلم يلاحظ حالها في وجه التسمية تنبيها على ان الاهتمام بشان المركب
فوق ما كان بحال البسائط لكن من شان نوع الحرارة والبرودة بان يحدث
ايضا بالانفعال قال قدس سره قال الامام اما الرطوبة واليبوسة فتي كونهما
تابعتين للمزاج شخصا او نوعا كلام لاحتمال ان يقال فيهما ذلك وان يقال ليستا
تابعتين له اصلا بل كل واحدة منها قائمة بالبسائط لا بالمركبات ولا تاتي

ماكانت
بهذا الاحتمال في الحرارة والبرودة لانا نجد في المعاجين حرارة وبرودة فوق [تماما]
حاصلة في مفرداتها اعني الحرارة والبرودة اللتان في البسائط هي الكيفيتان
الملموستان من محلهما واما الحرارة والبرودة اللتان في الادوية والمعاجين
فلا يكونان ملموستين من محلهما بل حاملهما اذا ورد على البدن يحدث فيه ما يمكن
ادراكه باللمس فلا شك في انهما مختلفتان لما في البسائط وكذا الحال في الرطوبة و
اليبوسة اللتين في البسائط وما في المركبات فالقول باحتمال ان يكون الرطوبة
واليبوسة اللتين في المركبات هما اللتان في البسائط فان قيل كان في المركب [باجلاه]
كيفيات غير ملموسة تحدث في البدن اذا ورد عليه كيفيات ملموسة كذلك فيه
كيفيات ملموسة والكلام ليس في الاولى بل في الثانية قلت ان سلم وجودها
في المركبات فلا نم وجودها فيه بحيث لا يكون منها ومما في بسائطها تفاوت
وايضا وجود الحرارة والبرودة في المعاجين اللتين فوق ما كانت في مفرداتها
انما يظهر في الحرارة والبرودة اللتين بمعنى انهما اذا وردتا على البدن يحدث
فيه حرارة وبرودة ملموسة واما بمعنى الملموستين في محلهما فلا بالانفعال [منه]
الذي هو المزاج في العبارة مسامحة لان المزاج ليس هو الانفعال بل المزاج كيفية متوسطة
من الكيفيات المتضادة التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة حاصلة من تفاعلها [والرطوبة م]
فهو حاصل عقيب الانفعال وسببه لا انه نفسه فيكون هذا الاسم منقولا اليها
بالمشابهة وقيل نقص من اسم جنسها شيء واطلق الباقي عليها على نقصانها
لتكيف البسائط العنصرية بها غير حاله عنها قال في المتن لتكيف البسائط [بهام ماخوا]
اولا ودعوى اولية التكيف بها بالقياس الى باقي الملموسات مبني على ان الخفة بسبب
الحرارة والثقل بسبب البرودة والملاسة واللين بسبب الرطوبة والصلابة والخشونة
بسبب اليبوسة ولا بعد في ذلك فان تم الكلام والشارح ترك لفظا اولا

ثانى
زاد عوضا عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة فرد عليه ان بعض الكيفيات
الملموسة ايضا كذلك اى يكون البسائط العنصرية منكشفة بها فرفالة عنها فلا يصح
وجه التسمية الاربع باوائل الملموسات ولا بالكيفيات الاول ولا يصح هو بخلاف
سائر الكيفيات الملموسة وايضا كشف العناصر بها وعدم الخلو عنها لا يوجب
التسمية باوائل المحسوسات ولا بالكيفيات الاول اللهم الا ان يقال لما يكشف البسائط — الملموسات
العنصرية بها وذلك مقدم على كشف المركبات بها سمى بالاوائل لذلك — مقدم
يسمى هذه الكيفيات كيفيات اول قال قدس سره هذه الاربع سمى اوائل الملموسات
لان الملموسات سمى اوائل المحسوسات اسمى اما تسمية الاربع باوائل الملموسات فلما
ذكر فى الشرح واما تسمية الملموسات باوائل المحسوسات فلان الاجسام العنصرية قد تخلو
عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة فكانها — والمذوقة صح
مقدمة على البواقى ولان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات وقد يخلو الحيوان عن
الباقية كلها كالخراطين الفاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر — والمطرب كم علمه
فدل ذلك على انها اهم للحيوان فيكون اول ما لا بد منها فيكون محسوسها من حيث هو
محسوس للحيوان اول الكيفيات المحسوسات اذ لا شئ اظهر من المحسوسات قال قدس سره
فالجزئيات مدركة بالحواس ولا مدخل فى ذلك للعقل والرسم واما كلياتها كماهية الحرارة
والبرودة فالاحساسات بجزئياتها كافية فى ادراك الماهيتين بحذف المشخصات
ولا حاجة الى تعريفها اصلا كيف واى تعريف يورد هناك كان فى افادة التصور
متقاصرا عن تلك الاحساسات كما لا يخفى على من تامل وانصف لا شبهة فى شئ من — انتهى م
ذلك الا فى ان ادراك تينك الماهيتين الحاصل على هذا الوجه هل هو ادراك كنههما
او لا والحق انه اذا احسسنا بجزئيات من الحرارة الخارجة مثلا فقد ادركنا حقائق
جزئية لا حقائق لما سوى ما ادركنا بالحس لانها صارت ملحوظة لنا بالذات لا انها آلة

ملاحظ

الملاحظة الغير ولست ملحوظة بواسطة مفهومات او وجهات آلة لملاحظتها التصور ان يكون
ادراكها بهذا انما هو بعض اعتباراتها ونعلم قطعا انه لا اغبار من تلك الحقائق
الجزئية الا بالتشخص العارض لها بواسطة تغاير المحل والمادة مكابرة فنعلم بسبب
الاحساس بتلك الجزئيات ماهيتها النوعية بكنهها ايضا الا انا نعلمها ببعض
اعتباراتها لما ذكرنا انا لم نلحظ مفهوما آخر آلة لملاحظتها لنكون ادركناها
ببعض اعتباراتها فتامل بفعل الصورة بواسطتها فى المادة فان الحرارة
تعد مادة المجاور لقبول السخونة من المبدأ وتزداد سخونتها شيئا فشيئا بسبب تجدد
الحرارة وورودها الملحق بان يحرك ذلك الجسم فى كيفية السخونة او بزوال افراد السخونة
المتفاوتة فى الضعف وحدوثها بما هو اشد بسبب شدة الحرارة وورودها وتلك — الشدة وم
السخونات تعد الخفة لمادتها المعدة للصعود فالحرارة فى الجسم الذى هى فيها
تؤثر فى مادة الجسم المجاور كما ذكرنا والتى تحدث فى المجاور بسبب المجاورة للحار
الطبيعى او غيره تؤثر فى مادته بان تلطفه وتجعله خفيفا مائلا الى الصعود فلا حاجة
الى ما قال قدس سره اى فى مادة المجاور الحرارة تحصل تفريق المختلفات وجمع
المتماثلات قال قدس سره اذا اثرت الحرارة فى الجسم المركب من الاجسام المختلفة
اللطافة والكثافة وربما اثرت فى الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات
وجمع المختلفات اسمى لا حاجة الى هذا التخصيص لان المتماثلات كالماء لا تفرقها الحرارة
ما دامت متماسكة بل تخرجه بالتلطيف عن طبع الماء وتجعله كالهواء تفرقة فهى
لا تفرق الا المختلفات حقيقة فتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التى حدث — فتفرق
المركب من التيامها فان الحرارة تعد مادة المركب لقبول الصورة النوعية لذلك
المركب الحافظة لاجزائه عن التفرق فلما انخلعت عنه بورود تلك الاجزاء الطبيعية
مائلة الى احيازها الطبيعية وصعدت الى احيازها بخلاف ما اذا كان المركب بحيث

بسبب حصول الاستعداد لمادتها للقبول
بعضها ولا قبول بعض آخر صح
زط

لا يحصل بسبب الحرارة لمادة استعداد لا لقبول صورة اخرى فقط لا اجزائه فلا يحصل
بسبب الحرارة تفريق اجزائه بل يحصل فيه السيلان والدوران او التليين او لا يحصل فيه
شيء على ما فصل في الكتب اما حصول السيلان و اللين فلان الكثيف اذا خلط بالطيف
ولم يكن الكثيف غالبا حصل له قوام رقيق سيال اذا كان اللطيف رطب الجوهر ما لم ينعقد
ولم يجمد بسبب عاقد من برد او طبخ واذا كان الكثيف غالبا لكن لا في الغاية حصل له
قوام غليظ بحسبه لين في الجملة ما لم ينعقد بسبب عاقد من برد او طبخ وشان الحرارة
الاذابة فاذا ذاب المركب بسبب الحرارة آل الى قوام السيال في الاول ويحصل فيه
اللين في الثاني وما كان فيه الكثيف غالبا في الغاية بحيث لا يبقى فيه لين ولا يتصور
فيه ينعقد بسبب ما حين الاختلاط فلا يتصور اذابة ليتصور سيلان او لين كالياقوت
يحدث سيلان ودوران فقد عرفت ان سبب السيلان الاذابة لا التجاذب الذي
ذكره بل التجاذب المذكور سبب الدوران فلا يصح تفريع السيلان عليه فان قيل عند التجاذب
المذكور يجب ان لا يتحرك الجسم المذكور اصلا اذ لم يكن تجاذب هناك والا تحرك مستقيما
من المركز واليه لان كلا من المتجاذبين على طريقة الاستقامة اما الحركة الدورية فلا قلت لما كان
يحوزه الجزء التحتاني اكثر من الفوقاني لكونه اقرب الى النار فهو اسبق الى الصعود والفوقاني
الى الانحدار فاذا مال التحتاني الى الصعود وعنده باقي اجزائه لثقلها عن الحركة ما كان استقامة
امال عن الاستقامة الى ما قوامه رقيق بقدر الامكان وصعود وانحدار الجزء الفوقاني والصعود
عكسه والاجزاء متلازمة فتحصل الحركة الدورية التي شوهدت في السوسة عند اذابة
الذهب وغيره والاشبه قال قدس سره انما قال والاشبه لان الحرارة الغريزية
انما تعدم للحموة اذا لم تكسر سورتها بالامتزاج والقائلون بان الحرارة الغريزية هي
حرارة الجزء الناري هم الاطباء قالوا الكيفيات تنفر عن صرافتها وتكسر سورتها
وتستقر على حالة متوسطة متشابهة ولما العلماء فقد ذهبوا الى انخلاع كيفيات البسائط

وحصول كيفية واحدة متشابهة متوسطة فليس في بدن الحي من الاجسام المركبة حرارة
نارية بل فيه حرارة اخرى مخالفة للنارية في الحقيقة لما ذكرناه لما كان عند الخصم ان
الحرارة انما تعدم الحموة اذا لم تكسر سورتها واذا انكسرت فهي شرط الحيوة قال
الاشبه بالحق بما ذكر كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة قال قدس سره
فان حرارة الشمس تؤدي عين الاعشى بخلاف حرارة النار واسى بعلل الاعشى وقع موقع
الاخر لان الاعشى هو الذي يبصر نهارا ولا يبصر ليلا والاخر بالعكس وسبب العشى
بخار حاصل بسبب ما يكون رنود الباصرة ليلا وبالنهار يذوب بسبب حرارة الشمس
فيبصر نهارا وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لا يتضرر بحرارة الشمس بل هي تنفعه
ويتضرر بالاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس تهيج فيكون سببا بعد الا فرادة
واستدل على مغايرة حرارة الشمس للحرارة النارية بان النبات ينمو بحرارة الشمس
دون حرارة النار وفيه ان اختلاف الآثار يجوز ان يكون لاختلاف العوارض
لا لان هناك اختلاف ذاتي فان قيل لو كان الاختلاف فيما نحن فيه لعارض لامكن
الانفكاك قلت من اين علم امتناع الانفكاك ودوامه لا يدل على وجوب سببه
ليلزم امتناع الانفكاك وقد تحدث الحرارة بالحركة ليس المراد منه ان الحركة
فاعل الحرارة بل هي معدة للمادة لقبول الحرارة لا انها علة تامة لها فاذا لم تكن
المادة مما تقبل الحرارة اصلا تخلف الحرارة عن حركتها البتة فظهر بطلان ما ذكر
من المعارضة لانها مبنية على ان الدعوى ان الحركة علة تامة للحرارة فلزم ان يكون
كل حركة معدة للحرارة فيما كان ورد القابل للحرارة وقد تخلف في الفلك فاذا كان
الدعوى مهملة وكلية متعددة فما يدل على انتفاء الكلية المطلقة لا يصلح للمعارضة
لما يدل عليها هذا والاظهر ان الحرارة التي حصلت بالحركة قد تكون متحدة بالحرارة النارية
نوعا للاتحاد في لازم هو الاحراق وقد لا يكون كذلك وهي ما اذا كانت ضعيفة

فانها مخالفة لها بالنوع لان اختلاف اللازم وهو ههنا الاحراق وعدمه يدل على
على اختلاف الملزوم اى كونها بحيث يحرق الحى والقابل للاحراق ومنع كون الاحراق
لازما للحرارة النارية فقد يعد حرارة وانما قلنا الاحراقية كذلك لانا اجرينا الكلام او سد
على رايهم واما على رايك فلا لزوم بل ذلك الاثار كلها يخلقها الله تعالى عقيبها بالاختيار
بطريق جرى العادة الا تسمع بردنا رابراهيم عليه السلام وايضا جاز ان يكون الاحراق
بجزء الفرد الحاصل من الحركة بسبب وصف عارض لانه مقتضى لماسة وكون الاحراق
مساويا للماسة النار هى البلة الجارية على ظاهر الجسم قال قدس سره من الاجسام
ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضى كيفية الرطوبة فى مادته وهى تقبل
وهو الذى جرى على ظاهره ذلك الجوهر والتصق بما وعد فى جوفه ايضا ولم يعد لينا
وذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة ومنتقع وهو الذى بعد فى اعماقه ذلك الجوهر وافاده لينا
والرطوبة يطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام وهى بهذا المعنى جوهر ويطلق
على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام فيها بمعنى الكيفية لا بمعنى البلة الا ان يطلق
البلة على تلك الكيفية ولا نزاع فى الالفاظ الا ان المشهور فى الاستعمال ما ذكرناه
وقولنا البلة الجارية على ظاهر الجسم منع من حملها على الكيفية واتفقوا على ان الماء
رطب ولا شك انه يسهل التصاقه وانفصاله عن الاجسام وانه يسهل تشكله باشكال
مختلفة وتركها فمنهم من قال رطوبة عبارة عن كيفية تقتضى سهولة الالتصاق
والانفصال فلا يكون الهواء رطبا ومنهم من قال هى عبارة عن الكيفية المقتضية
لسهولة قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء انتهى
اقول كلا التفسيرين محل نظر لان السهولة والعسر امران اضافيان يجتمعان فى شئ
واحد بالاضافة الى شئين والرطوبة واليبوسة كيفيتان متضادتان عندهم كما ذكر
فى الشرح فيمتنع اجتماعهما فى شئ واحد مطلقا فى زمان واحد وان لم يجعلا اضافيين

٤٧

بل جعل السهولة عبارة عن غاية مرتبة السهولة بحيث لا يتصور اسهل من موصوفها
والعسر عن غاية مرتبته كذلك جميع المراتب المتوسطة منهما عن ان يكون شئ منهما
فلا يكون مثل الدهن رطبا ولا يابسا ايضا وذلك كما ترى فعل به احد وايضا جعل
الكيفيتين محسوسة محل نظر اذ الهواء المعتدل الساكن مع انه يسهل تشكله بشكل الحاوى رطبه
القريب ويسهل تركه لم يكن محسوسا كيف ولو كان محسوسا لما شك الجمهور فى وجوده
ولم يظنوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرف هكذا نقل عن قول
الامام الرازى على المباحث المشرقية ونقل عنه ايضا انها اذا فسرت [illegible]
بكيفية يقتضى سهولة الالتصاق فلا نظر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث عز
فيه مجال ونقل عن اسطقسات الشفاء انها غير محسوسة وعن كتاب النفس منه انها
محسوسة ونقل فى التوفيق بينهما انه جعلها بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة
وبمعنى سهولة الالتصاق محسوسة وما قيل انها اذا فسرت بما يقتضى سهولة
قبول الاشكال وسهولة تركه يلزم ان يكون النار ارطب العناصر بناء على انها
الطف مردود بانا لا نسلم ان المقتضى لها الالطفية لجواز ان يكون سببها فرطها
لا يقال لو كان الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء قال قدس سره
هذا السؤال متوجه اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية للالتصاق حتى يلزم
ان ما كان الصق واشد التصاقا كان ارطب اما اذا فسرت بالكيفية المقتضية
لسهولة الالتصاق يلزم ان ما كان اسهل التصاقا كان ارطب والعسل ليس اسهل
التصاقا من الماء بل هو اشد التصاقا منه والعرق ظاهر انهى اقول على تقدير
ان يفسر بكيفية يقتضى الالتصاق لا يلزم ايضا ان ما كان اشد التصاقا كان ارطب
لجواز ان يكون عدم اشدية الالتصاق فى الهواء للطافة ولان الاستدلال على
الارطبية باشدية الالتصاق استدلال من المعلول على علته بعينه وانت خبير بانه

الا ان يقال ان الغبار يحصل الالتصاق
وليس رطبا اصلا ولعله قدس سره
اراد ان للسؤال شبهة ورود
لا انه وارد غير مندفع فلو قالوا
قالوا فان هذا السؤال لا وجه
له اصلا لكنه خلاف ظاهر
العبارة منه

لا تم لاحتمال ان يكون للمعلول اعم فلا يدل الا على علة ما فان قلت الغبار يحصل
الالتصاق وليس رطبا اصلا قلت يجوز ان يكون بعلة اخرى لظهور ان المعلول
اعم لان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة على هذا التقدير
يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة كما في الحس
الرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان قال قدس سره الانفعال في هاتين
الكيفيتين اظهر من الفعل كما ان الفعل في الحرارة والبرودة اظهر من الانفعال وان
كان الكل فاعلة ومنفعلة ليحدث منها المزاج اسمى الاوليين فاعلة ومنفعلة قول مجازي
لان الفاعل عندهم حقيقة هو المبدا الفائض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمنفعل
هو المادة بان تزول عنها الكيفية الصرفة المشتدة وتعرض لها كيفية متنقصة
لا سيما ان تعرض لكيفية واحدة تخفيفها اشتداد وتنقص على ما ذكر قدس سره
في شرح المواقف لكن للبحث فيه مجال لاحتمال ان يكون الاشتداد والتنقص بسبب
العارض فيزول كل الى الآخر مع بقاء الشخص فالمنفعل حقيقة هو المادة واما الكيفيتان
اللتان يقال انهما فاعلتان فالصورة بواسطتهما تعد المادة لقبول الكيفية المتوسطة
والصورة النوعية للمركب اما ان الكيفيتين ليستا فاعلتين حقيقة فلان الكسار ان
كانا معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم وجودهما على صرافتهما حال كونهما
منكسرتين وهو محال وان كانا على التعاقب لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا
غالبا وهو محال واما ان الصور ليست فاعلة حقيقة بلا واسطة الكيفية فلان
الماء البارد يكسر سورة الماء الحار والحار البارد ومن المعلوم انه بدون الكيفية
لا يكسر سورة كيفية الآخر واما ان الصور ليست فاعلة حقيقة بواسطة الكيفية ايضا
فلانه يلزم المحذور المذكور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لانها شرط التاثير
فيلزم اجتماع الكاسرة مع الحاذية المنكسرة ان كان التاثيران معا وان كانا على

التعاقب

التعاقب يلزم ان يصير المغلوب غالبا وانه محال ومما هو ان يحس من محلهما
بواسطتهما مدافعة صاعدة الا قال قدس سره فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس
المدافعة الصاعدة والهابطة بل ما هو مبدا لهما وما ذكر من ان الجسم في مكانه
الطبيعي لا يوجد فيه ميل طبيعي انما تم في الميل بمعنى المدافعة اذ لا استحالة في ان يكون
فيه هناك قوة بحيث لو كان هو خارجا عنه حركته اليه ومنع عنها ذلك لا استعداد
شرط هو كونه خارجا عن مكانه الطبيعي فلا يلزم هرب وطلب بخلاف المدافعة فانها
اما هرب وطلب سواء ترتب عليها حركة او لا اللهم الا ان يقال لا نعني بما يوجب المدافعة
الا ما يكون مبدا لها قريبا بحيث يمتنع تخلفها عنه فتم الاستدلال في المقامين
اعني امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي سواء فسر بنفس المدافعة او بما يوجبها
ويلزم ايضا امتناع اجتماع ميلين الى جهتين على التقديرين كما اشار اليه الشارح
فيما بعد اذ لو حصل موجب المدافعة على القرب لزم احد الامرين وهو ان يقال
الخفة والثقل كيفيتان في الجسم مع كونه خارجا عن حيزه الطبيعي كيفية هي كافية في المدافعة
بلا مدخل لاشتراط كونه خارجا عنه بل لو وجدت تلك الكيفية في الجسم حال كونه
في حيزه الطبيعي لافادته مدافعة لكن انتفى عنه بهذه الكيفية حال كونه في حيزه الطبيعي
لا اقتضاها فيمنع لما ذكر ودعوى ذلك مستبعدة جدا لا يمكن اثباته بل لو
وجد في الجسم كيفية توجب المدافعة فالحق فالاقرب انها ليست كافية فيه بل
لخروجه عن الحيز مدخل فيه واما بانه فيه في حيزه ايضا مدافعة صاعدة ايا
لابد في تعريف كل من الخفة والثقل من قيد آخر وهو ان يكون منشأ تلك القوة
الطبع ليخرج عن تعريفهما الميل القسري والارادي الصاعدين والهابطين فانهما
وان سميا ميلين واعتمادين لكنهما لا يسميان خفة وثقلا والصاعد منهما من مسموعات
الطبيعي لو صرنا بعد الفصل لا يعدان اعد او وجود الاحساس بكيفيتين هما مبدأ الا

الحركة د

اي المجموع من الكيفية وكونه خارجا
عن حيزه الطبيعي والموجب للمدافعة هو المجموع وان في
لا الكيفية وحدها وذلك لان المجموع ليس متنافيا و
الكيفيات وذلك المجموع حال كونه خارجا عن
ان يقال في الجسم حال كونه خارجا عن
حيزه الطبيعي منه

المدافعتين معلوم الانتفاء، ووجودهما ايضا غير بديهي ولا يثبت بالبرهان لاحتمال
ان يكون مبدأهما الطبيعة وحدها كما اشار اليه قدس سره في الحاشية الآتية
ويسمي المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والتسمية بهما لا بد ان يحمل على اطلاق الاسم لا على
وضع الاسم لان المتكلمين يطلقون الاعتماد على الميل النفساني والقسري ايضا والظاهر
انه ليس بالاشتراك اللفظي بل هو مشترك معنوي واما بالقياس الى المعطوف وان صح
ان يحمل على وضع الاسم اذ الحكماء لا يسمون بالميل الطبيعي الا الخفة والثقل لكن حمل
فعل بالقياس الى فاعله على معنى من معانيه وبالقياس الى ما عطف على فاعله على
معنى آخر منشأ من غير ضرورة يلجئ اليه لا يرتكب ثم الميل قد يكون نفسانيا اما
الظاهر من كلام المدافعة اراد بالميل المدافعة لانه قال بعده والى جهتين ان
فسرناه بما يوجب المدافعة ويحتمل ان يكون قصده ان الميل باي تفسير فسر ينقسم
الى هذه الثلثة ويرد عليه ان وجود المدافعتين ممنوع وما استدل به من ان [علة]
الحركة اسرع يدل على خلافه ولان كلا من المدافعتين يوجب حركة على حدة من السرعة
لولا المانع منها وحين كانت الحركة اسرع مما يقتضي كل من المدافعتين علم انه لم يوجد
شيء من المدافعتين وان فسرا بالمبدأين لم يكونا مبدأين بالنسبة الى الاثر المترتب عليهما
من الحركة الاسرع لانها ليست على شيء مما يمكن لهما لاستحالة فيكون المجموع مبدأ واحدا
لها فلا اجتماع بهذا المعنى ايضا بل يصح بالنسبة الى ما به منفردا كل عن الآخر وهذا [ما يوجبها]
مشترك بين ما كان الى جهة واحدة او الى جهتين فلا يصح الفرق ولا المقابلة مع
قوله والى جهتين ان فسرناه الخ وان فسر بالاعم فكذلك كما علمت ان ذلك الاعم لا يتحقق
الا في ضمن هذا الفرد الذي هو المبدأ دون الفرد الآخر الذي هو المدافعة فلا شك ان
يكون منبعثا عن نفس جسم ذي ارادة اي عنه مع ارادة والا فبعض ما تقتضيه
طبيعته من غير مدخل للارادة فيه كما اذا سقط انسان عن سطح البيت وعلى القول

تجرد النفس الناطقة الانسانية اذا حركت النفس البدن بارادة يلزم ان يكون [مستعمل]
ذلك الحركة قسرية لكن عندهم ان الحركة اذا كانت منبعثا عما للارادة فيه مدخل فهي
ارادية سواء كانت الارادة عن نفس الجسم او عما يتعلق به عن نفس جسم غير ذي ارادة
اي من غير مدخل للارادة فيه سواء كان ذي ارادة او لا كما ذكرنا فان الميل
الطبيعي والنفساني قد اجتمعا فيه قال قدس سره على ما في بعض النسخ اما النفساني
فظاهر واما الطبيعي فلان الانحدار اسهل عليه من الصعود اسهى فان قيل انما كان
الانحدار اسهل عليه من الصعود لان مبدأ الميل الطبيعي يعاوقه عن الصعود [مصعب] عليه
بخلاف حال الانحدار فان الانحدار لما لم يكن مخالفا للانحدار فما الضرورة لما لم يكن
مخالفا له لا يعضه لم يكن معاوقا عنه فيسهل عليه لا لانه يعاونه قلت اذا كان [مبدأ]
الميل الطبيعي الى السفل موجودا فيه حال الانحدار فما الضرورة يكون معاونا [يعاونه صح]
ومعينا للميل النفساني الذي يوافقه وقد علم من تقرير كلامنا هذا وما على ايضا
انه لم تتم دعوى اجتماع الميلين بمعنى وجود المدافعتين ولا ما يوجب مدافعتين
حسية بل بمعنى ان فيه شيئين كل منهما يوجب المدافعة على حدة فاذا اجتمعا توجبان
معا مدافعة اشد من كل منهما وقد يجتمع الميلان الى جهتين قال قدس سره
الميل ان فسر بنفس المدافعة كان النفس مبدأ له وثانيا والطبيعة مبدأ له وهذا ظاهر
لان المدافعة محسوسة ولا بد لها من مبدأ هو النفس او الطبيعة وان فسر بما يوجب
المدافعة فيكون النفس والطبيعة مبدأين لشيء يقتضي المدافعة ووجود هذا المتوسط
فيه خفاء واما الميل القسري فالظاهر منه ان القاسر يسخر الطبيعة ويجعلها بحيث
توجب المدافعة المخصوصة لانه يقتضيها ابتداء القائها مع انعدام القاسر اسهى فان قيل
لو لم يكن في الجسم كيفية هي مبدأ المدافعة بل مبدأ المدافعة هو الطبيعة نفسها لم تتزايد
قوة الحركة للجسم الثقيل المتحرك الى المركز لان الطبيعة متساوية في الاحوال كلها و

مبدا الحركة تزايد فيجوز ان فيه كمية تحرك الجسم فيها بسبب الحركة الآخذة الموجبة لاستعداد مادة
الجسم لقبول تلك الحركة الكمية او التي هي شرط لها قلت يجوز ان يكون استعداد
حركة بسبب كمية زائدة على طبيعة الجسم معاوق الطبيعة في التحريك وتحصل تلك
الكمية من المبدا عند استعداد الجسم بسبب حركة وتحرك الجسم في تلك الكمية او يزول
عنه كمية ويرد عليه اخرى بسبب حصول الاستعدادات المتعاقبة من القبول واللاقبول
فلا يمتنع ان يكون مبدا المدافعة المحسوسة حال كون الحجر ساكنا في الهواء او على
وجه الارض كمية زائدة على طبيعة الجسم ولذلك اي ولاجل جواز اجتماع المثلين
بحث ترك الجواز في تفسيره ذلك اذ الاختلاف بسبب اجتماع المثلين لا بسبب جوازهما
مجردا عن الوقوع قال قدس سره اعلم انهم يستدلون بهذا على وجود الميل بالمعنى الذي
هو علة المدافعة فيقولون ان الحجر الكبير والصغير اذا رميا الى فوق بقوة واحدة
في مسافة واحدة يختلفان سرعة وبطوءا فلا بد هناك من عائق مانع يختلف حاله
قوة وضعفا ولا مانع متصور هناك الا المدافعة الى خلاف تلك الجهة او ما يقتضيها
لكن وجود المدافعة الى خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها محال فتعين وجود المقتضي وهو
الميل ويتوجه عليه ان المعاوق هو الطبيعة فلا حاجة الى امر متوسط بينها وبين
المدافعة على ان حصر المعاوق في المدافعة وما يوجبها ممنوع لجواز ان يكون مقتضى
السكون معاوقا فان قيل حمل قوله قدس سره على ان حصر المعاوق في المدافعة وما يوجبها لقوة ص
ممنوع يدل على ان الاعتراض الاول هو منع الحصر وليس كذلك بل هو ابطال منع
الحصر غايته ان السند غير السند الاول قلت بل الاول منع حصر موجب المدافعة في كمية
في الجسم لاحتمال ان يكون الموجب هو الطبيعة والثاني منع حصر المعاوق في المدافعة
وما يوجبها اعم من ان يكون طبيعة الجسم او كمية فيه فان قيل لا نم ايضا استحالة وجود
المدافعة الى خلاف جهة الحركة فان دافع الحجر مصعدا الى فوق يحس من الحجر مدافعة

ما

هابطة مع انه متحرك حركة صاعدة ففيه مدافعة صاعدة ايضا لا محالة وليس المدافعة هي
الحركة لكون الصاعدة مضادة للمدافعة الهابطة وانما قلنا ذلك لانا نوجد
عند السكون كما اذا اسكن حجر في الهواء فان المدافعة الهابطة محسوسة منه مع انه
ساكن لا يقال هذا منع لا نقض لانه يلزم مطلوبنا على هذا التقدير ايضا لانه
اذا صح مدافعة هي الهابطة فلا بد لها من مبدا وهو المط لانا نقول انما يلزم
مطلوبكم لو لزم ح وجود كمية هي المبدا ولم يلزم قلت انه ليس تحرك حركة صاعدة
صاعدة م بالذات ليلزم ان يكون فيه مدافعة بل هو متحرك بالعرض وفي الحركة العرضية
لا يلزم ان يكون فيه مدافعة الى جهة حركته هذه ولا مبدا مدافعة ايضا
وللقائل ان يقول انما هذه معارضة لدليل وجود كمية هي مبدا المدافعة قوله
وانما يكون حركة الجسم الا منع لبعض مقدماته والمنع موجه وفي المعارضة ما اشار
قدس سره حيث قال من فسر الميل بهذا اورد عليه ما ذكره ومن جوز ان يكون الجاب
الميل للمدافعة مشروطا بشرط يتخلف عنه احيانا لم يتوجه عليه ذلك نعم قوله وانما
جواز يكون حركة الجسم الكبير هو الجواب عن الاستدلال على الاجتماع والوجود ايضا كما ذكرنا
في الحاشية انتهى الصلابة ممانعة العائق المانعة للعائق لا تتصور حين لا عائق
هناك فلو حمل الكلام على ظاهره لزم ان لا يكون الجسم الصلب صلبا حين لا عائق فلا بد
ان يصرف عن ظاهره ويحمل على كونه بحيث يمانع العائق لو كان عائقا اي كيفية يوجد
في الجسم يمانع الغمز الى الباطن فان مذهبهم فيها ذلك وصرح به في المواقف فيكون
على حذف مضاف اي مبدا ممانعة العائق فضمير عدمها يرجع الى الصلابة وان يرجع
الى الممانعة كما في الشرح يعتبر فيه المضاف المحذوف ايضا ثم اعتبار القيد الذي ذكرنا
قوة دفع وانما ضمير بعضها بها فراجع الى الممانعة وعدمها من غير اعتبار المضاف واما اللين فعنه
قيل هو عدم الصلابة عما من شانه الصلابة والقيد للاحتراز عن الفلك فان ما معه

للعاقر عندهم ليست كيفية بل لا تقبله لذاته بخلاف الجسم العنصري فان شان
الجسم العنصري ان يقبله وان لم يقبله بعضها بحسب النوع او الشخص وقيل هو ايضا
كيفية توجد في الجسم يطيع بها الجسم للغامز الى الباطن فاللين معنى قول المصنف وقيل هما كيفيتان
يقتضيهما اه على الاول ليس كل شئ منهما كيفية على ما يتوهم من ظاهره بل المنفي كيفية
في اللين فقط بانه عدم الكيفية التي هي الصلابة او كيفية تقتضي قبول الغمز هذا ورد
عليه ان جعلهما من المحسوسات على القول الاول محل نظر اذ المحسوس باللمس هو الممانعة واما
عدمها وكيفيتان يوجب احدهما الممانعة والاخرى عدمها فلا وجود الكيفيتين
ايضا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي لهما ذلك الجسم بحسب ذاته نوعا او شخصا لا بسبب
كيفية زائدة واما عدهما من الكيفيات فعلى الثاني ظاهر واما على الاول فليس اللين
منهما لان الكيف من الموجودات بل الصلابة وحدها كيفية تقتضي عدم قبول
الغمز الى الباطن فقد ذكرنا ان مفهوم بعضها هو الممانعة وعدمها والممانعة امر وجودي
محسوس وعدم القبول عدمي غير محسوس وعكسه عدم الممانعة وقبول الغمز فكيف يكونان
غيرهما لا يكون مجهولا فلا يصح وان كان لازما بحسب الوجود والجواب ان المقصود
تفسير الكيفيتين باللمس هما الصلابة واللين وكل من الممانعة وعدم قبول الغامز
الصلابة لازم لها وكذا الحال في اللين فيصح تفسير الصلابة بكيفية تقتضي الممانعة
للغامز وبكيفية تقتضي عدم قبول الغمز وكذا الحال في اللين فالمصنف فسرهما بالاول
والشارح بالثاني وان كان الاولى التفسير على وجه يكون شرحا لكلام المتن لكن
في ذلك تنبيه على ما ذكرنا ويكون الجسم بها قوام غير سائل فلا ينفك عن ... وصلابة
ولا يتفرق بسهولة هذه احكام للصلابة بعضها لازم وبعضها مفارق كعدم
التفرق بسهولة فان الجسم الهش فيه كيفية بها يمانع الغامز وهي الصلابة فيكون صلبا
وكيفية بها يتفرق بسهولة وهي الهشاشة فيكون هشا مع تخلف عن الصلب

نيابين مه

التفرق

عدم

التفرق بسهولة وكذا الامتداد بسهولة في الجسم اللين فان الامتداد في الجسم
اللين انما هو بسبب اجتماع اللزوجة مع عدم اللين في الجسم فانه متى كثر اسباب
اللزوجة فيكون عدم الامتداد بسهولة يحصل في الجسم اللين اذا لم يكن فيه لزوجة
فيكون مفارقا وانما يكون عدم الغمز الى الباطن وعدم التفرق بسبب
اليبوسة فان قيل فيكون الصلابة واليبوسة واحدة قلت المراد ان الكيفية
التي هي سبب الممانعة انما يحصل بسبب اليبوسة فلا يلزم الاتحاد ولكن نفي الكلام
في ثبوت تلك الواسطة لاحتمال ان يكون مبدأ الممانعة هو اليبوسة من
غير ثبوت تلك الكيفية المسماة بالصلابة وكذا الكلام في اللين
ويكون الجسم بها قوام سيال هذا في اكثر النسخ وقد وجدت نسخة فيها قوام
غير سيال ولعل لفظ الغير ترك سهوا في النسخ التي ليس هو فيها ويدل على ثبوته
في شرح التجريد وشرح المقاصد وشرح تلخيص المفتاح للمحقق التفتازاني وكذا
يدل عليه استدلال الامام الرازي على ان اللين من الكيفيات الاستعدادية
حيث قال في اللين بل هو امور الحركة في السطح وشكل التقعر لا يحصل في
سطح المائع بسبب الغمز فثبت ان المائعات غير لينة وعلى تقدير ما عليه اكثر
النسخ يلزم ان لا يكون غير السيال كالعجين والشمع والاعضاء الغير
العصبية للحيوان لينا وليس كذلك ويتفرق بسهولة في بعض النسخ لا يتفرق
وكذا في شرح التجريد لا يتفرق فيجب ان يعطف يتفرق على يمتد في لا يمتد
ليكون داخلا في خبر النفي فان التفرق بسهولة معنى الهشاشة لا اللين
وليس الصلابة هي المقاومة لم ينقل الشارح ما في نسخ الاول ولين وهو قوله
والاولان لمساتان لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فان قيل
المقاومة التي في الهواء الذي في الزق المنفوخ مقاومة خاصة هي التي جعلت

ويبوستها والاولان لمساتان كيفيتان
تعين الباقية اي نفيهما ان يكونا اللين
هو الشاي ... الاستعداد
كان الشكل التقعر ...

وليس اللين الا الاخير مه

بسبب انضغاط الهواء والتي في الرياح العاصفة بسبب الحركة ولا يلزم من نفي
الخاص نفي العام قلت يمكن ان يقال كونها المعاوقة بانها لو كانت هي المقاومة عدم
لزم ان لا يكون الحصول حصولها حين عدم العابر اذ لا معاوقة هناك حقيقة
الملاسة هي الاستواء لا انها عند المتكلمين من مقولة الوضع وعند الحكماء من مقولة الكيف
وثبوت تلك الكيفيتين ممنوعة التكلم وهي التي تبصر اولا وبالذات قال قدس سره
فجعل اللون مبصرا اولا وبالذات انما هو بمعنى الذي حققناه ولا ينافي كونه
مشروطا بابصار الضوء انتهى ولم يتعرض للضوء لان الاشتباه انما هو في
اللون بسبب ان ابصاره مشروط بابصار الضوء فيكون ابصار اللون تابعا
بالنسبة الى الضوء وذلك لتاخره عنه تاخرا ذاتيا فلا يكون ابصاره اولا و
بالذات فرفع قدس سره هذه الاشتباه بان المعنى ما ذكره ان لا يكون هناك
واسطة في تعلق الاحساس بمعنى ان هناك احساس واحد تعلق بالذات بشيء
ثم بواسطة ان لذلك الشيء ارتباطا بغيره تعلق ذلك الاحساس بذلك الغير
على قياس ما قيل ان العرض الذاتي لا يكون هناك واسطة في العروض ان
اما الالوان فهي اظهر المحسوسات اما كونه اظهر من الاضواء فتصورا فلان
جميع مراتبها مبصرة بخلاف الضوء فان الضعيف منها اذا لم يكن لمحله لون
اصلا او له لون ضعيف لا يبصر وايضا اللون اكثر انجلاء من الضوء عند الحس
في اكثر المراتب المبصرة ولا ينافيه ان الضوء القوي قد يستتر اللون الضعيف
كما في الشمس واما كونها اظهر بديهية فلان الضوء الذي لم يبصر قد خفي وجوده وادعى
في ذلك ان البديهة حاكمة لان بعض العقلاء بعد ايمه عقولهم بعد كون المعرفة
قال قدس سره وذلك يتوقف على ادراكها وما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون
بديهيا ورد بان المقصود تصور الحقيقة والمعرفة لا يتوقف على ذلك بل على

المقصود

المقصود بوجه ما وهكذا الحال في الاستواء والحق ما تقدم من ان الاحساس بالخشونات كاف
في ادراك ما بين المحسوسات واقوى في ذلك ما يمكن ان نذكر لما من المعرفات
عند التامل المنصف انتهى فقد ذكرنا هناك الاشتباه فيه وفيه بحث يتضح المرام
فانه الاتضاح على مرح الله وحصل انه لا حقيقة لشيء من الالوان لاخفاء في ان ذلك
دعوى سالبة كلية وما ذكر في تحريرها ان بعضه منع وجود ما مستندا لما ذكره
فالمنع مكابرة لان المدعى بديهي لا يصح المكابرة والسند باطل لانه في مقابلة الضرورة
وبتقدير دعواه بلا دليل اقلهم يقل دليل منه سوى ما في الكتب المشهورة وان قصد به
اثبات هذه السالبة الكلية على ما هو الظاهر من المنقول فقوله البياض يحصل من
مخالطة الهواء وقوله والسواد يحصل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه فلابد لابد
ان يدعي الكلية فيهما وان يقول في باقي الالوان ما قيل ان اصل الالوان البياض
والسواد لتوافق دعواه الكلية واذا كان كذلك فما ذكر من امثلة سبب تحصيل البياض
لا يثبت بها ان كل بياض يحصل من مخالطة الهواء المضيء وان فرض اتمامه في تلك الامثلة
ومن قال بتحقق بعض الالوان كما هو الحق وادعى اتمامه تابعة للمزاج وادعى ان الامتزاج ايضا
في بعض تلك الامثلة يرد عليه ان كون اللون تابعا للمزاج ممنوع وعدم المزاج في
بعض من تلك الامثلة ممنوع كالثلج فانه يحتمل ان يحصل من اجتماع تلك الاجزاء مزاج
ضعيف يتبعه لون قوي وجوابه يعني بعض من تلك المناقشات فانه ظاهر في منع
كون اللون تابعا للمزاج لجواز ان يكون في اختلاط الهواء المضيء بعد الجسم للمادة بقبول
اللون المخصوص فيتم استعداد ما يفيض عليها ذلك من المبدا واما اثبات
كون باقي الالوان محصلا بسبب تركيب سمي محل الاصلين فيرا فان السائل اذا منع
ما قيل في الاصل فذلك كاف له في رد الفرع واما السعي في الصورتين فيمكن ان يناقش بالصورتين
فيه بانه لا يلزم من ايجاد سبب خاص لحصول السائل ان لا يكون محصلا لجواز ان يكون

يحتمل سببا آخر لا نعلمه هكذا قيل وهذا انما يتم اذا لم يكن دعواه ان كل بياض يحتمل
من مخالطة الهواء المضيئ اما اذا كان دعواه ذلك كما هو الظاهر من المنقول فلا
فان الفاضل اذا قصد به الالزام يتم له ذلك فتامل فانه يحس ولا نعلل فيه
ما ذكرنا يعني انه قبل السلق ليس بمحسوس مع ان هذا السبب متصور فيه في الجملة لانه
كان شفافا وبعد السلق لا يظهر ذلك السبب فيه لانه صار كثيفا مع انه محسوس
فيحس ذلك البياض لما ذكر فان مخالطة الهواء بعد السلق ممنوع اذ اقل احد
حاصل لانه كونه انعقد لا يدل على انتقائها بالكلية بل على احدهما وما ذكرنا
اكثر ما قيل فان ليس العذراء بعد الابيضاض قال قدس سره ثم طبخ الملح
والزيبق في ما طبخ فيه الغلي وتصفية غاية التصفية حتى صار كانه الدمع لم يخلط به ان
الملح الآن فيتصعد المنحل الشفاف من الملح والزيبق ويتبيض في غاية البياض كاللبن
الراسب لحيفا سي وذكر قدس سره في شرح المواقف ان البياض فيه ليس لان بياضه
تعرق ودخل الهواء فيه لان بعده قبل الانعقاد اكثر وكان جزءا من شفاف اجزاء
صغار مستقبة متقاربة فيتعاكس الاضواء وتراكمت لان ما ذكر العلي اولى ان يعرق
الاجزاء بل البياض فيه بطريق الانكسار وهذا المحصول ما ذكره سبكات وهو ظاهر
واما ما قال المصنف والشارح هنا من ان جماده بعد الابيضاض يدل على قلة الهوائية
وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبل فوجهه انه بعد الجفاف يبقى بعض وصغر
الانعقاد والجفاف تراكم الاجزاء وصارت كثيفة بالنسبة الى قبله فيكون الاجزاء
اللطيفة اقل مما قبل والمشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقي
الالوان مركبة من السواد والبياض اشار بالمشهور الى انه لا قاطع لهم على
ذلك لاحتمال ان يكون كل من الالوان بسيطا ولا ينافيه ما يشاهد من حصول لون
اذا التصق بالمتلون لونان مختلفان لاحتمال ان يكون ذلك سببا لحصول ذلك

اللون

ما ذكره لعل العذراء من ان حقافه هذا مما قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض عيان ضر

اللون البسيط فيه وان يكون بعضها حصل منهما ويوجد كيفيات لا نعلمها وهي نحو التركيب
من السواد والبياض حقيقة غير متصور لانهما متضادان واستحال اجتماعهما في محل واحد
والا لزم ان يرى ذلك المحل في غاية السواد وفي غاية البياض ان احس بكل منهما
او لا يكون فيه الا احدهما ان احس باحدهما فقط ولا يكون شيء منهما ان لم يحس
شيء منهما او المركب من شيء حقيقة لا بد ان يوجد ذلك الشيء فيه بالفعل فاذا وجدا
فيه لا بد ان يكونا محسوسين اذ لا مانع من الاحساس بهما لا يقال عند الاجتماع
ينكسر شدة كل منهما وهي اصلهما واستقرا على كيفية واحدة عند الحس وان تعدد
حقيقة لانا نقول كيفية واحدة تتخصص بشدة وضعفا لا يتصور كل من الشدة
والضعف سائر الاخرى لو غالا فالمعقول على ماهية بالتشكيك يكون من عوارضه عندهم
فان قيل هما موجودان فيه بالفعل وعرض لهما كيفية وحدانية يكون المجموع فيهما كيفية
مركبة محسوسة وهي مانعة من الاحساس بهما ولا يلزم من انتفاء الاحساس بشيء
منها انتفاؤه في نفسه قلت يكفي لنا فيما نحن فيه كونهما متضادين وما ذكرنا الحس لا لا
بل نفسه فلا يكون للمنافية فيه كثير نفع وح لا بد ان يكون مرادهم بالتركيب
منهما الحس هو التركيب حقيقة بل على ضرب من المجاز بان يقال اذا اختلط الاجزاء
المتصورة هذا الحاملة لهما فعجز الحس عن امتيازهما بل يراها كيفية واحدة غيرهما او
استعدادها وتهيأ لتلك الكيفية الواحدة فقالوا انها مركبة منهما مجازا وقيل
اصل الالوان انما لا بد ان يوجد كما وجدنا القول المشهور ورد عليه ما ذكرنا في
المشهور اما العدم الالوان او لمعاودة الظلمة الاحساس تقابل ان نقول
لم لا يجوز ان يكون المانع من الاحساس امر يوجد عند الظلمة لا نعلمه لان الظلمة
عدم الضوء والعدم لا يعوق فيه انه لا نسلم ان الظلمة عدمية لجواز ان يكون كيفية
وجودية تمنع الاحساس وان سلم فلا نسلم ان عدم الملكة لا يمنع فان قيل لو كانت

منها

بسبب هذا الاختلاط للاقبولها وقبول لكيفية واحدة غيرهما فاتنا ولفيض على مادتها صح صح

الظلمة لعدم تاثر الحاس في الغار المظلم من يوقد نارا خارجه على حد من البعد بحيلولة
الهواء المظلم بينهما فلعله قد يمنع الظلمة المحيطة بالمرئي لا بالرائي ولا مطلقا وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا للاحساس لا للوجود   والحق ان اختلاف
الالوان اه قال قدس سره هذا الكلام منسوب الى ابن الهيثم اسمي اختار الشارح
ما ذكره ابن الهيثم في بيان ما اختاره الشيخ ابو علي في اشتراط وجود اللون بالضوء
زعما منه انه الطريق في اثبات هذا المطلب لا ما ذكره فانه لا تم لكنه ايضا لا تم قال قدس
لاختفاء ان الحال متفاوت باختلاف الضوء شدة وضعفا لكن يحتمل ان يكون اللون واحدا
في جميع الحالات ويختلف مراتب انجلائه وانكشافه على الحس على حسب مراتب الضوء
فلا يحدس من ذلك ما ذكره الا ان يجعل اختلاف حقائق الالوان ايضا معلوما
كذلك بالحدس اسمي لما كان في الحكم الحدسي لا بد من تكرر مشاهدة ترتب شيء على
شيء يحكم عليه الاول للثاني ومقارنة قياس خفي له وهو انه لو لم يكن هناك سبب
لما كان دائما واكثريا وفيما ذكره ابن الهيثم لم يكن الترتب معلوما لاحتمال ان يكون
اللون واحدا في جميع الحالات والاختلاف انما هو في مراتب الجلاء فلم يحدس
من ذلك الاختلاف تلك النتيجة لعدم مشاهدة الترتب فضلا عن تكرارها فلا بد
من دعوى الحدس في الترتب ايضا كما لا بد من دعوى الحدس للسببية اذ لولاه
بل ادعي الاستدلال يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون بعض مراتب اللون يوجد في
الظلمة ولم يحس به اصلا فهو حد المطلق في ضمنه فلا بد من دعوى الحدس في الترتب
والسببية كليهما فلا يكون حجة على الغير واشار قدس سره بالتعميم الى دعوى الحدس
في الترتب   ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين اه قد يقال يحتمل بعدم صح
ان يكون المراد اوصاف اللون وهو باق في الاحوال بحاله لا تغير في ذاته
اذ يمتنع حصة الجنس وكذا يمتنع العرض العام عند اختفاء الخواص

الالوان

الالوان قد يوجد شديدا اه قال قدس سره من الناس من توهم في السواد الشديد
اجتماع السواد من محور اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض
معا في محل اسمي اعلم ان لاختلاف مراتب الالوان احتمالات اربعة احدها ما ذكر
في المتن والثاني ما نقل قدس سره عن بعضهم والثالث ان كلا منها حقيقة مخالفة
لحقيقة الاخر والرابع المنفصل ولا دليل على نفي شيء منها الا ما ذكره الحكماء على ما ذهبوا
اليه من امتناع المثلين وقد عرفت ما فيه واما اجتماع السواد والبياض على ما ذكر اجتماع صح
فليس اجتماعا لهما في محل واحد بل هو من قبيل اختلاط اجزاء صغار بعضها اسود
وبعضها ابيض بحيث عجز الحس عن تميز بعضها عن بعض فيحصل منهما السواد الضعيف
لانا نتحرك المدعى انها اجسام شعاعية منفصلة من المضيء والدليل المذكور
وهو دليل لجزء المدعى وهو انها اجسام واما دليل انها منفصلة من المضيء
فهو ما ذكر لبيان الصغرى من انها متحدرة من المضيء واما انها شعاعية فلانها
لا تستر ما تحتها   واما الصغرى فلان الاضواء متحدرة منعكسة ان ادعي الكلية
كما هو الظاهر وهي ان كل لون جسم كذا فلا بد من كلية الصغرى ايضا وهي ممنوع ضوء صح
فالجواب انه منع الانحدار والانعكاس كما ذكره وعلى تقدير التسليم فلا م كلية
فان السقف المقابل للسراج يستضيء ولا معنى للانحدار هناك والانعكاس
ايضا وكذا استضاءة جميع جوانبه من غير انحدار الا فيما يتعلق منه ولو حمل الانحدار
على معنى اعم منه وهو الانتقال يمنع الكلية بحال لاحتمال ان يكون بعض الاضواء
حالا لا ينتقل اصلا وان ادعي الجزئية فمنع الانحدار والانعكاس متجه غير ساقط
لو كانت اجساما متحركة لمعنى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة قال قدس سره
اذ ليس هناك ارادة وقسر اسمي ومنع الملازمة مستندا باحتمال ان يكون اجساما
مختلفة الطبائع فما يتحرك الى جهة بطباعه يخالف لما يتحرك منها الى جهة اخرى

فان كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها فان قيل هذا مشترك الالزام فان لنا
ان نقول لو كانت اعراضا مبصرة لكانت ايضا سترت ما تحتها الى آخر الدليل فان
منع الملازمة ههنا لمنعنا هناك ودعوى الفرق بين العرض المبصر والجسم المبصر
تمنع قلت السائل لا لمذهبه بل لرخصة القدح فقط لانه ذهب الى انه عرض
لكن هذا الدليل ان تم دل على نفيها واستتارها في نفس الامر لا اختصاص له
بكونها اجساما او اعراضا فان قيل ما معنى الاستدلال على كونها غير مبصرة
ودعوى كونها مبصرة بديهة ملاحظة ظاهر قلت المراد من فرض حسيتها فاسعت
وهو المطلوب وانما قلنا ذلك لان الستر لما تحتها لو كانت مبصرة انما هو على تقدير
كونها اجساما بخلاف ما اذا كانت اعراضا لكن قد اشرنا الى منع الفرق وهو
جواب الكتاب   فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما تحته في العبارة مسامحة لشهادة
من حل عبارة المتن على خلاف ما اريد بها فان سترا هنالك مصدر المجهول اي
اكثر مستورية وهو بمعنى مصدر المعلوم بعده وبعده لما تحته هكذا قال السيد قدس سره
بيانها ان اكثر ضوءا هو ذو الضوء الكثير والاكثر سترا هو ذو الستر فان
لم يكن قوله لما تحته يحمل سترا على المفعول واما على تقدير وجوده فلا بد ان يحمل
معناه للفاعل فيكون الساتر هو ذلك الشيء لا الضوء والمقصود انه يلزم ان يكون
الضوء ساترا ويمكن توجيهها بان يحمل ضوءا وسترا تمييزا عن المفرد الذي هو الضمير
الراجع الى الموصوف المقدر لا عن النسبة كما هو المتبادر قوله قدس سره في العبارة
مسامحة يمكن ان يكون اشارة الى هذا التوجيه الذي هو حمل العبارة على خلاف
ظاهره   مثل الزجاج الملون هكذا في بعض النسخ والمراد هو الملون ملونا ضعيفا
والاولى تركه قال قدس سره استقلال الحس يضعف بحسب ركاكته فيضعف ادراكه لما وراءه
على حسب ذلك حتى اذا قوي الاستقلال بالمتوسط امتنع الاحساس بما وراءه

الاثري

الاثري ان الزجاج كلما كان لونه اشد كان ستره لما تحته اقوى وهكذا الحال في
تفاوت الغلظ فعلى هذا القياس يلزم من كون الضوء جسما محسوسا ساترا لما تحته
على تفاوت شدته وضعفه اللهم الا ان يقال ان الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع فلا يكون
ساترا لما هو فيه بحيث لان الاجسام الملونة انما تمنع نفوذ الشعاع البصري بواسطة
استقلال الحس باللون الاثري انها اذا لم يكن ملونة لم تمنع نفوذ الشعاع فاذا كان
الضوء محسوسا يجب ان يكون ساترا لما وراءه وحيث لم يكن ساترا لما وراءه منع
استقلال الحس يلزم ان لا يكون استقلال الحس باللون مانعا عن ابصار ما وراءه
وبالجملة الفرق بينهما مشكل   يلزم التداخل او ازدياد الحجم لما كان خرق الافلاك
غير ممتنع عند هذا البعض على ما ذكر في شرح المواقف لا يتوجه عليه انه يلزم خرقها
بسبب انحدار الاشعة عن الكواكب وهبوطها الا اذا تم ما ذكروه على امتناع الخرق
عليها واما ما ذكر من انه يلزم التداخل او ازدياد الحجم فتقريره انه ان يداخل في
اعماق الجسم يلزم التداخل اما حقيقة بان ينطبق المقداران او بان يقع الملاقاة بينهما
باسرهما وكمون بسيط فتخلخل او بان يتحرك ويتبعه اجزاؤه ويدخل فيما بينهما اجزاء
الضوء متفرقة ايضا وهو ايضا باطل وللقائل ان يمنع بطلانه فانه غير بديهي
ولا مبرهن ايضا فان قيل لما لم يمكن فيما بين الاجسام خلاء امتنع النفوذ بحيث
يتصور يداخل جسم آخر فيما بينهما قلت يدفعه عدم امتناع التخلخل والتكاثف او
يلزم ازدياد حجم الجسم المستضيء اي مع الضوء ان لم يدخل في اعماقه بان يحصل في سطحه
وانا نعلم مشاهدة عدم ازدياده ويرد عليه انا لا نعلم عدم ازدياده غاية انه
يعجز الحس عن درك التفاوت بينهما بسبب قلة التفاوت   الضوء هو اللون
من المعترفين بالذكفه في الجسم من قال انه مراتب ظهور اللون فانه اذا كمل ظهوره
محسوسا وادعوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط

منها هو الظل ثم اذا الف الحس مرتبة من مراتب ظهور اللون ما هو اكثر ظهورا منه
حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس كذلك في نفس الامر فالضوء هو اللون الظاهر
على مراتب مختلفة لا كيفية زائدة عليه هكذا نقل عنهم قدس سره في شرح المواقف و
على هذا يلزم ان يكون الظلمة عندهم هو اللون الظاهر كما نبههم هناك من تقرير كلامه
قدس سره ومنع بان الضوء قد يحس اي رد هذا المذهب بان الضوء قد يحس
دون اللون فلا يكون نفسه كما هو مذهبهم اذا كان في الظلمة اي اذا كان في
الليل ووقع عليه ضوء فيتحقق ولا يتلون فانا نحس بضوء دون لونه لكان
البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية فانا نحس بضوئهما
متفاوت ونعلم تفاوتهما فلا يكون نفسهما وعلى هذا لا يرد عليه انا لا نعلم انهما يشاركان
في الضوء بناء على احتمال ان يكون ضوء كل منهما مخالفا لضوء الاخر ثم ان الاضواء
منها ما هو اول قال السيد قدس سره الضوء اما ذاتي واما مستفاد من غيره
والثاني اما الاول فالضوء الذاتي لا مدخل في التسمية وسمي الضوء الثاني
نورا فان قيل فلا يكون نور القمر مسمى بنور مع انه كذلك قال تعالى وجعلنا الشمس
ضياء اي ذا ضياء والقمر نورا اي ذا نور قلت لا يلزم من تسمية شيء باسم ان لا يكون
غيره مسمى به لكن لما كان في بيان الاصطلاح كان المناسب والمتبادر من الكلام
الاطراد وظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المنكسف بالضوء هذا
القيد متعلق بالمعطوف وهذا يدل على ان ما حصل من مقابلة القمر لا يسمى ظلا
وهو ظاهر وكلام المواقف يدل على انه يسمى به ايضا وصرح به السيد الشريف
في شرحه وشرح المقاصد انه لا يسمى ظلا وفاقا الذي صار مضيئا بالشمس
وصف الهواء بكونه صار مضيئا بالشمس يخرج به ما صار مضيئا بالقمر وبالسراج
مع ان الجسم الذي صار مضيئا من مقابلة الهواء المنكسف بهذا الضوء ظلا وعلى الاول

الفرح

ما في المتن

ما في المتن من ترك هذا القيد تقرير الدخل ان الظل لو كان ضوءا لاحس به
قال قدس سره الظاهر ان تقرير الدخل هكذا لو تكيف الهواء بالضوء لوجب ان يحس
بالهواء مضيئا كما يحس بالجدار حال تكيفه بالضوء والتالي باطل فكذا المقدم ووجه تعلقه
ما ذكره من ان الظل ضوء يحصل في الجسم من مقابلة الهواء المنكسف بالضوء
وتقرير الجواب ان الهواء له لون ضعيف وضوء ضعيف فلذلك لم يحس به بخلاف
الجدار فان لونه ليس بضعيف وضوءه الحاصل من مقابلة الشيء قوي اسمي رد عليه
ان البلور اذا وقع عليه احس به مع اسماء اللون عنه فلو فرض له لون ضعيف و
وقع عليه هذا الضوء لوجب ان يكون محسوسا بالطريق الاولى فلا يلزم ان يكون
ضعف اللون موجبا لعدم الاحساس على ما لا يخفى على المنصف فيكون
الظلمة عدم ملكة الضوء وقد استدل عليه بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن ضوء من
غير ان يعرض له كيفية اخرى لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي يحصلها امر محسوسا
في الهواء الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة
ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا فيتخايل لنا في هذه الحالة ان لا نرى
شيئا محل ان نرى كيفية هي الظلمة وما قيل روية الجالس في الغار المظلم الخارج
عنه اذا وقع عليه ضوء يدل على ان ليست امرا محسوسا قائما بالهواء مانعا عن الابصار
مردود لجواز ان يكون عوقها مشروطا باحاطتها بالمرئي لا بالرائي ولا يبطل مطلقا
ومنع بانه لو كانت الظلمة كيفية مانعة عن الابصار ان اراد به المنع والسند
لا يرد عليه ما ذكره الشارح وان قصد به رد ما ذكر وابطاله كان معارضة
ان كان قاصد المناظرة ولا بد من تقدير دليل من قبله فتم ذلك لكن المناسب
عورض وكذا تم ذلك اذا كان مدعيا لابطال هذا المحتمل من غير قصد المناظرة
والمناسب رد وايضا يرد عليه انه ان تم لا يدل الا على نفي مانعيتها لا نفي كونها

هذا اللون ح

[illegible]

جلوسنا

كالسواد فكذا الحال في تخيلنا
الظلمة امرا محسوسا ح

اذ الوجودية

وجودية لا تستلزم الماهية فلا تدل على تمام الدعوى ومما غشان من التوقف
انما يعلم امرا مشتركا بين الاصوات الكلية المختلفة بالشدة والضعف والطول و
القصر والملائمة والمنافرة وبالمحل واشخاصا بسبب الاحساس بتلك الاشخاص
ويحتمل ان يكون ذلك الامر المشترك جنسا لما تحته وان يكون عرضا عاما له مع احتمال
اختلاف ما تحته نوعا ويحتمل الاتحاد وبحسبه ايضا الوجود وهذه لغير تلك الاصوات
ويحتمل ان يكون نوعا لما تحته وما تحته اصنافا له وكذا الحال في الحروف بمعنى
الكيفيات العارضة للاصوات على ما يشعر عطفها على الاصوات وجعلها كيفيات
اخر وراء الاصوات لا بمعنى الاصوات باعتبار تلك الكيفيات على ما هو حيث
عرف الحرف بانه صوت يعتمد على المخارج فان كلا القسمين واقعتان على ما ذكر في
حاشية شرح التجريد وانما قلنا ذلك لان الاختلاف بينهما بقطع النظر عن المحال
وما يشخصه معلوم قطعا ونعلم امرا مشتركا بين الكل مغايرا لمطلق الصوت فيحتمل
ان يكون جنسا لها مع اختلافها نوعا واتحادها ايضا ونوعا لها وعرضا عاما
ايضا فالقول بحلا ماهيتها بديهة ان اراد الكنه ممنوع وان اراد الوجه فمسلم
وليس الكلام فيه عن بعض آخر شاركه في الحدة والثقل قال قدس سره
بهذا الاعتبار هذا هو المراد وان كان عبارة المتن يقتضي ان التميز في الحدة والثقل انتهى
انما هو بحسب ظاهر العبارة لان المتبادر ان يكون في الحدة والثقل اي مشتركا
في واحد منهما وقال قدس سره ايضا عبارة الرئيس في حد الحروف بانه عارضة
للصوت يتميز عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع انتهى كون الحرف
كيفية مسموعة عارضة لكيفية مسموعة اخرى هي الصوت بمعنى ان يكون الكيفية المسموعة
عند التلفظ بحرف تعين لانه كيفية صوتية مخصوصة مغايرة لسائر الاصوات
مع اشتراكها في مطلق الصوت فيكون المسموع واحدا فيه تردد والحكم في ذلك

حقيقته

تحته

اي التمیز و اما المحال ... عالم التوضیح ای التمیز ... کونها في الحدة والثقل

الوجدان

لم تحد ذلك

الوجدان وهو لا يكون حجة على الغير فمن لا تحد ولم تحكم شيئا منها لم يمكن اثباته عليه
تميزا في المسموع اي لا يكون الامر المميز مسموعا فان قيل فكيف ترك المعية في التعيين
مع انه لا بد منه قلت لا يبعد ان يكون معتمدا في تركه على ما سبق حيث عد الحروف ايضا
من المسموعات وعطفها على الاصوات فعلم من ذلك ان تلك الكيفية هي مسموعة اخرى
غير الاصوات ولا يعتاد ان يمنع كون الملائمة والمنافرة كيفية عارضة للصوت
لاحتمال ان يكون الصوت الملائم مخالفا بالحقيقة للصوت الغير الملائم لان هناك
صوتا مشتركا بينهما مسموعا مع صفتين زائدتين عليه عارضتين له وكذا في الطول
والقصر والشدة والخفاء مع احتمال ان يكون كل من الطول والشدة باجتماع اصوات
متعددة فلا يرد النقض بهما على تعريفه اللهم الا ان يعرف باتحادها حقيقة وبما
اختلافها بالعوارض او يثبت بالبرهان فيحتاج في الدفع الى الغاية التي ذكرنا
فلا تمام من الكيفيات انما قال قدس سره فلا حاجة الى الاحتراز لعدم الاندراج
في الكيفيات لانا نقول المراد بالكيفية ههنا الهيئة كما اشار اليه الشارح انتهى
حمل الكيفية على الهيئة ليصح الاحتراز مع صحيح بدونه بان الطول والقصر لا يدخلان
في الكيفية والملائمة والمنافرة تخرجان بالاخر بعد وقال قدس سره ايضا
الطول والقصر من الصوت باعتبار الواقع فذلك فيه امتداد وبحسب اجزائه الواقعة
في اجزاء ذلك الوقت فتلك الاجزاء مسموعة وذلك الامتداد موهوم واما
الملائمة والتلذذ والتنفر بالصوت فمن الوجدانات وان ارتبطا كونه بحيث
يلتذ به كانت موهومة والحدة والثقل وان كانا مسموعين لكن لا تميز بانفسهما
صوت عن آخر شاركه فيه انتهى وانما كان كونه بحيث يلتذ به موهوما لانه من
المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس وكون الحدة والثقل كيفيتين زائدتين على
الصوت المحسوس مسموعتين اخريين ممنوع لاحتمال ان يكون الصوت الثقيل

لايقال

انه

الوقت

توضيحه

مخالفة بالحقيقة للصوت الحاد ولا لنا صوت واحد حقيقة يتعدد بكيفيتين زائدتين
عليهما والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية قال قدس سره وذلك
لان الالفاظ مركبة من الحروف على ما هو المشهور فلو لم يكن الحرف عبارة عن
الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة لم يكن الالفاظ اصواتا انتهى قد ذكرنا ان الحروف
يعنى بها الكيفية والصوت باعتبارها ايضا والالفاظ مركبة من الحروف بمعنى
الصوت باعتبار الكيفية لا بمعنى الكيفية واما هنا فمعنى الحرف هو الكيفية لانه
جعل مسموعا على حدة وعطف على الاصوات الى صوته قال قدس سره
صوت الرجل صهات بمعنى وقال فى قوله والى صمته صمت واصمت بمعنى والصمتة
على صيغة الفاعل بمعنى الصامت ويسمى بالصوات ايضا انتهى والمشهور ان
السبب الاكثرى للصوت تموج الهواء الاصوات عندنا بخلق الله تعالى اما بطريق
جرى العادة عند القرع والقلع وتموج من غير مدخل لشىء منها فى وجودها واما — الهواء منها
عند الحكماء فما سببها وان كانت معلومة بديهة لكنها قد اشتبه سببه فذهب بعضهم
الى اصطكاك الاجسام وبعضها الى انها القرع والقلع وبعضهم الى انها تموج
الهواء المعلول لهما وسطل الجميع ان التموج [illegible] فان الرعد هدهدك الجبال — البرقات / البرقاق
يستعان على عدم الحصول بان اصوات المسموعات فى الاصطكاك والقرع مبهم
بواسطة الكون دون الصوت والسبب القريب للصوت عندهم هو تموج الهواء
قال قدس سره وذلك لانا نرى الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج
من الحلق والآلات الصناعية قال الامام الدوران لا يفيد القطع على العلاقة
للدائر والمسئلة عليه على ان الدوران ممنوع لان الهواء اذا تموج بالمذلم يحصل
هناك صوت وما ذكرتموه لا يدل الا على عدم الصوت فى بعض عدم التموج — صورهم
وذلك لا يقتضى فى جميع صور عدم التموج فلا دوران لا وجودا ولا عدما انتهى — ملازمه

قد يقال انهم لم يجعلوا سبب تموج الهواء مطلقا بل تموجه معلولا للقرع عنيفا او قلع
عنيف مع مقاومة المقروع والمقلوع للقالع وما ذكر ليس كذلك قال فى شرح — للقالع
المواقف استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوى من الاذهان الثاقبة يفيد
الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير
من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها
معلومة يقينا انتهى والهواء المتباعد منه للتشكل والتموج اراد بالتشكل
الكيفية الصوتية يجوز الاعتناء بالحق كذا فى المواقف والمشهور ان الاحساس
بالصوت متوقف على تموج الهواء بمعنى ان السامع انما يسمع الصوت بسبب — وصوله
تادية الهواء الحامل له الى الصماخ فيسمع الصوت بوصوله الى السامعة لا لتعلقها
وان كان بعيدا عنها كالمرئى فانه يرى مع بعده عن الباصرة لتعلق منها
والدليل عليه الوجوه الثلثة المذكورة واعترض الامام بان تحصيل الوجوه الثلثة هو
الدوران وهو لا يفيد والمسئلة عليه ويرد على الوجوه الثلثة ايضا انها لا تدل — يفيد
الا على ان الاحساس بالصوت موقوف على وصول الهواء المتموج بالقلع والقرع
العنيف مع المقاومة من المقلوع والمقروع الى الصماخ لا على ان ذلك الهواء
المتموج حامل للصوت هو الهواء المتصل بالصوت المتموج به لكن الاحساس — لا حاملا ان يكون حاملا الصوت
موقوف على ان ما يجاور ذلك الهواء ايضا يتموج بما يجاوره الى ان يصل الى الهواء
الراكد فى الصماخ ويتموج هو ايضا لكن لم يكن ذلك الهواء حاملا للكيفية لا بد لنفى — الصوت
ذلك الاحتمال من دليل الظاهر ذلك لانه ان كان حاملا فيدرك هناك فيعلم
وجوده هناك وليس كذلك بل لا نعلم وجود الصوت الا فى مكان المصوت
فلا يوجد مكانه كما فى المرئى فان الباصرة يدرك المرئى فى مكانه مع بعده عنه
بسبب تعلق منها لشرائط مذكورة فى موضعه فيكون الامر كذلك فى ادراك السامعة

المسموعة في مكانه بسبب تعلق منهما شرائط مخصوصة منها وصول الهواء
المتموج الى الصماخ من غير ان يكون حائلا وصل الى شأنها يحتاج الى الحدس لنفسد
لكن دعوى الحدس لا يسمع سيما في ما كان الظاهر خلافه   قيل لا وجود لها قال قدس سره
يعني ان المتموج اذا بلغ الى الهواء الذي في الصماخ يحصل كيفية الصوت في ذلك
الهواء عند ادراك السامع واما الهواء المتموج الخارج فلا يوجد فيه الصوت انتهى
محفوظا فيه بسبب تموج الهواء الاول حدث عن ذلك صوت هو الصدا فان
قيل قد ذكرت ان الكيفية الصوتية لا يوجد الا في الهواء الذي عند المصوت واما في
الهواء الذي في الصماخ وما بينهما فلا فما تقول في الصدا قلت جاز ان يحدث
مثل تلك الكيفية الصوتية عند انصراف الهواء بمصادمة الجبل والجدار وان لم يوجد
فيه قبل الانصراف لا بد لنفي ذلك من دليل وعلى هذا لا يرد ما نقل عن الصحاف
ان الصدا لا يسمع في الصحرا الذي بعد الجبل بفراسخ ولو كان الامر كما ذكر من
ان الهواء المتموج متصف بالصوت ومنصرف الى الصماخ بسبب مصادمة الجبل اياه
لوجب ان يسمع ذلك الصوت من على ذلك الجبل وليس كذلك   وهي تسعة
باعتبار الفاعل والقابل الا قال قدس سره لم يذكروا على انحصار الطعوم
المفردة في هذه التسعة ولعلها يوجب عليه الظن فضلا عما يفيد يقينا على ان الاختلاف
من العفوصة والقبض انما هو بالشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان
فقط والعفص يقبض ظاهره وباطنه فلو عد الاشد والاضعف نوعين لارتقى
مفردات الطعوم الى ما لا ينحصر في عدد مخصوص واعترض بان الرئيس جعل في موضع
من القانون فاعل العفوصة البرودة كما هو المشهور وصرح في موضع آخر بان
الرطوبات انما تحصل باستيلاء الحرارة الغريبة عليها فيلزم ان يكون الحرارة
فاعلة للعفوصة والجواب ان الحرارة الغريبة باستيلائها على الرطوبات تحلل عنها اجزاء

اللطيفة

اللطيفة الحارة فيستولي عليها البرودة وتعفنها فالفاعل بالحقيقة هو البرودة
فلا تناقض بين كلامه كما ظن [illegible] وايضا كون هذه التسعة انما تحدث على
الوجه الذي ذكروه لا دليل عليه كيف وكون الكافور مع شدة برده مرا او
كذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل مع حرارته الغالبة حلوا والزفت
مع دسومته حارا والدماغ مع دسومته باردا وكذلك كثير من الادهان يدل
على خلاف ذلك وما اجابوا به عنه بان علة البرد على المر والدسم وعلة الحرارة
على الحلو والدسم انما التركيب الحاصل من اجزاء مختلفة الطعوم واما المعارض او رد
ذلك كما فصلوه في الكتب الطبية انما يصلح للسند لو قصد الخصم على بطلان ما ذكروا
اما اذا قصد به سندا للمنع فلا وما قيل كون الحرارة سببا للطعم لا ينافي كون
فاعل ذلك الطعم متصفا بالبرودة لجواز ان يكون حرارة الجسم المجاور سببه
طعامهم يستعد ذلك الجسم الذي حصل فيه ذلك الطعم للبرودة فيفيض عليه من
المبدأ برد وعلى انه جاز ان يكون لمعارض اورده ذلك الى ان المعارض يوجب
سقوط اثر كل ان لم يكن احدهما بحيث يقوى على دفع الآخر ومنعه عن التأثير
والغالب بطلوه وان قوي عليها بطل ما قالوا في تخصيص هذه الآثار بهذه الكيفيات
لترجيحها في الجملة على غيرها   لا يحس بطعمه لشدة كثافته فان قيل ذلك الذي
حصل طعمها سواء التسعة وجعلوا فاعله الكيفية المعتدلة من اللطافة و
الكثافة فكيف يصح جعل سبب عدم الاحساس به الكثافة فيه ويمكن ان يدفع
بانه يحتمل ان يكون الكثافة فيه وعلة القوام يحصل له بسبب الصورة النوعية كذلك
المركبة متأخرة عن حصول الطعم فيه كان معتدلا لا بد لنفي ذلك من دليل
ثم اذا اجتهد في تحليل اجزائه احس بطعمه في غاية القوة فقد يقال لم لا يجوز ان يكون
ذلك الطعم حصل فيه عند الاحتيال في تحليله وقبل التحليل لم يوجد فيه طعم اصلا

حال

الاستعداد لا هم

ذلك الطعم

اذا تبرد ذلك الفاعل بسبب حرارة يتوزع عنه الطعم الذي حصل فيه بالحرارة وايضا [illegible] قالوا انه هم

وحين حصول الطعم فيه هم

قال قدس سره

لا الاول فيه ما ذكرنا في شرح
المقاصد وربما قيل ان هذا هو
الذي تعنيه الطعوم صح

والتفاهة بهذا المعنى هي التي عدت من الطعوم بطلانا ما قالوا ان الطعم المتولد
مركب من الحرارة والتفاهة لا حرارة محققة وقال هي مثل ما في اللحم والخبز اسمي
لكن ان يدفع ما ذكرنا لاشتراك لفظ التفاهة لكن على اي معنى يحمل سبع البعض بالاخر
في الانحصار في التسعة وقيل التفاهة من الطعوم كعدة المطلقة من الموجبات
وبطلانا قالوا الكثيفة المعتدلة يجعلها في المعتدلة من الحرارة والبرودة فاذ يدل
على انها طعم حقيقة لا عدمه لا اسماء لانواعها كون المختلفات بحسب الرائحة
انواعا غير معلوم لاحتمال ان يكون اصنافا كما يحتمل ان يكون انواعا بسيطة و
الرائحة عرض عام لها او مركبة تحت جنس الرائحة او يكون الرائحة جنسا لبعضها
و عرض عام للبعض الاخر استحال ان يحلل منها اجزاء الا اذا كان مستحيلا
لعلة وكثرة الاجزاء بحيث يحصل منها اضعافا مضاعفة لذلك القدر من المسك
ولانه لو كان كذلك يصير معدوما مع انه لم يحس بنقصان حجمه ولانه يوجب ان يكون
رائحة في باقي الحال من زمان وجوده اقل ما قبله لتحلل الاجزاء اللطيفة الحاملة
للتحلل وليس كذلك بل المحسوس في الثاني مثل الاول وفيه نظر وما سوقف
عليه الافعال كالقدرة والارادة فان قيل الافعال موقوف على الحيوة
انما قلت المراد بالتوقف هو القريب و هو بعيد والاختلاف من الملكة
والحال بالعوارض المفارقة فيه بحث لان رسوخ الكيفية قد يكون بورود فرد
على محل ثم زواله وورود فرد آخر و هكذا الى ان يرسخ فالفرد الوارد عليه
آخرا فالاختلاف بالشخص لازم قطعا نعم كثير من الملكات هي بعينها ما كانت
حالا فان الكيفية النفسانية اذا حدثت فلا تزول حتى يرسخ كالصحة
التي حدثت بعد زوال المرض فانها اول زمان حدوثها لا راسخ لانها تزول
بادني سبب للمرض ثم انها بعينها قد تصير راسخة بالمداومة على ما يوجبه وادام الصحة

والنوع

والبعد عن وهن المرض فظهر ان الكلية التي ذكرنا لا تتم وان كان الاظهر ذلك
واما الاتحاد والاختلاف نوعا فغير معلوم لاحتمال ذلك في المتماثلات
والمختلفات ايضا فبطل القول بانها هي بعينها بصر ملكه هو اصلح الامزجة
بالنسبة اليه فان من معنى التفضل ليس بمراد لان صلاحية المزاج لصورة نوعية
لنوع من الحيوان بمعنى الاستعداد التام بحيث يمتنع تخلفها فاضة المبدأ تلك
الصورة عليه عن ذلك الاستعداد ولا يختلف بالزيادة والنقصان ولا يمكن التعدد
لما ذكرنا ان احد طرفي الممكن واجب والاخر ممتنع بالغير لا محالة واستحال ان يكون
راجحا غير منته الى حد الوجوب ولو بالغير والصلاحية بمعنى الاستعداد ولو بعيدا
غير مستتبع للحيوة فلا يمكن الحمل عليه وكذا الكلام فيما قال السيد قدس سره فان
كل نوع من الحيوان له مزاج خاص هو اصلح الامزجة بالقياس اليه في صدور افعاله
عنه وخواصه اسمي قلت الكلام في نوع من انواع المزاج لا في شخص من اشخاص نوع منها
اصلح من باقي الانواع فان قيل يرد الاشكال من وجه اخر وهو انه لا بد في التفضيل
من الشركة وصلاحية كل نوع من المزاج مختص بذلك النوع من المركب لا اشتراك فيها
لغيره قلت الشركة العرضية كافية كما يقال الشتاء ابرد من الصيف فان قلت التفاوت
في افراد النوع واقع لا محالة وما ذكرت يدل على امتناعه قلت التفاوت في
استعدادات الاشخاص ليس باعتبار انه يترقى من الادنى الى الاعلى بل بسبب
الامتزاج فانه يقع متفاوتا فيقع التفاوت في الامزجة وقد يرسم الحيوة
فان قيل اطلاق الرسم على هذا التعريف مبني على كون المقومات المذكورة عرضية
للحيوة كلها او بعضها وهو غير معلوم فالاولى التعريف الاعم فان قيل قوله
مشروطا باعتدال المزاج ليس بذاتي للحيوة لان السلب داخل في مفهومه اذ معناه
انها لا تحصل بدون اعتدال المزاج والعدمي ليس جزء الوجودي قلت لو سلم انه

وكل نوع منها هو

من الوجودي

تمام التوقف على ما قيل فلا نم ان السلب داخل في مفهومه وما ذكرت فهو لازم لمعناه
فالجواب انه تعريف بالاثر الذي هو فيضان سائر القوى عنها وهو خارج والتعريف
بالخارج رسم هو ما يقتضي الحس والحركة وقيل يقتضي قوتي الحس والحركة ولعل هذا هو
المراد بالاول لا يحتاج الى الاستدلال على المغايرة ضرورة كونه ذاتيا لا الذي قيل
لا يدل على انتفاء النسبة بالكلية بل يحتمل ان يكون الذابل منعدما في الجملة لكن تحلل
الحرارة الغريزية لحوق ما يحصل لها من الغذاء فتضعف واما لا لانتقال القوة ما يؤثر
بالفعل ثم ان اريد بهذا ان هذه القوى غير مفارقة عنها بل هو لازم لها
فيدل انتفاؤه على انتفائها فالجواب منع الملزوم وان اريد ان اثر الحيوة التي
هو الحفظ عن الفساد باق فيدل على وجود الحيوة فلو كان الحس والتغذية من آثارها
لوجد لوجود مؤثر هو الحيوة فالجواب انه يجوز ان يكون لشيء واحد آثار مختلفة مشروط
بعضها بما لا يشترط به البعض الآخر فيجوز ان ينتفي بعض آثاره عند وجود بعض آخر
لفقد شرط الاول دون الثاني فلا بد لانتفاء الحس والتغذية على ان مبدأهما غير
الحيوة وما حمل على ما ذكر في الكتاب من النزاع في اطلاق اللفظ فعلى ما ترى
ان اريد ظاهره وان اريد ما ذكره من التفصيل فستقيم وقالوا البنية ليست
بشرط للحيوة بل اشار الله بخلقها في جزء لا يتجزى وعند المتكلمين اي المعتزلة
مجموع جواهر فرده لا يمكن الحيوة بدونه لزمهم ان يكون البنية المشروط بها
الحيوة هي الاعضاء الرئيسة فقط من القلب والدماغ وغيرهما على ما هو المذكور
في الكتب الطبية لا تمام الجسد اذ يمكن الحيوة بدون بعض الاجزاء كاليد والرجل
والعين الى غير ذلك ولهم ان يلتزموه قال الحكماء هذا في موقع بيان لاشتراط
الحيوة بالبنية تقريره انها مشروطة بالاعتدال والروح المذكورين وهما لا يمكن
بدون البنية فيكون هي شرطا بعدا للحيوة ولو سلم على اشتراطها بهما الدوران

فانه

فانه كلما حصل المزاج المعتدل النوعي للنوع فاض عليه من المبدأ الفياض الصورة النوعية
لذلك النوع وهي الروح كان حاله هي الحيوة وكلما زال هذا المزاج عن تلك المرتبة من
الاعتدال استعدت المادة لا لقبولها وقبول غيرها فزال عنها ما كان وفاض عليه
ما يستعد له الدوران لا يدل على ان ذلك المزاج حاله مدخل في استعداد المادة
لقبول ما يفيض عليه من المبدأ عنده ولا زواله على مدخلية لا قبول ما زال عنها
وقبول ما فاض عليها معه فلا يفيد الاشتراط مع ان الدوران ممنوع اذ لا طريق
لنا الا معرفة حصول ذلك النوع من المزاج للجسم الا بما جعل اثرا له فلا يمكن ان نعلم كونه
مؤثرا لذلك الاثر ولا انتفاؤه بانتفائه والا لم يمكن البنية الصالحة شرطا
لها اذا لم يكن قيام الحيوة بشيء منها مشروطا بقيامه بالآخر فقط واذا كان قيامها
ببعض منها مشروطا بالقيام بالآخر دون العكس فلان قيامها بذلك الآخر لما
لم يكن مشروطا بشيء لم يكن البنية شرطا له لان ذلك الجزء ليست بنية
يلزم الدور وهو محال فقيل لا نم استحالة ذلك الدور لانه دور معية لا دور توقف
وانت خبير بان هذا انما هو على تقدير حمل الاشتراط على الاستلزام دون معناه
الظاهر اما على الحمل على ظاهره فدور التوقف لازم جزما لكنه على هذا التقدير
يلزم اشتراطها بالبنية على الاستلزام ايضا دون معناه الظاهر لان قيام الحيوة
بالجزء مشروط بقيام حيوة اخرى بجزء آخر لا بانضمام جزء آخر اليه ليحصل
البنية بل حصول البنية من لوازمها لا من شرائطها فليتأمل فان الحيوة
الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فيه نظر لانه لو كان كذلك لزم
من انتفاء جزء ما من البنية انتفاء الحيوة القائمة بها وحدوث حيوة اخرى قائمة
بباقي الاجزاء وذلك معلوم الانتفاء بادنى الرأي فالجواب الصحيح هو المحتمل الآخر
وهو ما قال قدس سره وايضا قيام كل واحد من الحيوتين بجزء يتوقف على

انضمام الجزء الآخر لا على قيام الجزء الاخرى فلا يلزم الدور وصدق البديهي
يعني ان كل تصور بديهي يكون بداهته بديهية قال قدس سره لما ذكر ان الادراك
غني عن التعريف ومعناه ان تصوره بديهي ونبه على ذلك اردفه بقوله وصدق
البديهي على التصور البديهي اي النسبة بينهما من الوجدانيات لا تناقض لا تنزه
ولا تعارض فيه بحث لانه بالمناقضة والمعارضة يخرج عن ان يفيد ما قصد به من
اثارة الخفاء كما ان الدليل يخرج بهما عن ما يقصد به الدلالة على المطلوب ليس صدق من هم
الذاتي بهذا المعنى احترازا بل هو بيان للواقع وانما قلنا ذلك لان الذاتي مركب
اللازم البين في تصور الطرفين كاف في الجزم ولا صدق العرض المفارق
لا لان العرض المفارق لا يكون بين الثبوت بل لانه لو فارقه يجوز ان يكون
بداهته البديهي بينة وهو خلاف المدعى وفيه نظر لان الدعوى ثبتت بشمول البداهة عرضه
لكل بديهي وان كان يمكن الانفكاك عنه فاذا لم يكن عرضا مفارقا ويكون مثبتا
للمدعى قطعا ولذلك لم يحاش عن ايراد المدرك على تقدير ان يكون التعريف
بحسب اللفظ لا يجوز اخذ المدرك فيما عين به مفهوم الادراك الا بما ذكرنا سابقا من
انه معلوم من وجه دون وجه فاخذ بالوجه المعلوم في تعريفه باعتبار الوجه المجهول
فان الادراك معلوم من حيث انه وصف لشيء قائم به والمقصود بالتعريف تعيين
ذلك الوصف فالمدرك المعلوم من حيث انه محل الادراك ماخوذ في تعريف الادراك
من حيث خصوصه فظهر انه لا يجوز في التعريف حقيقيا او لفظيا اخذ المعرف في المعرف
باعتبار واحد فقول الشارح ولذلك لم يتحاش اه على ما ترى وما ذكرنا نظير ما اشار
اليه قدس سره حيث قال ولو جعل ذكر المدرك واخلا فيما يتعين به ويمتاز مفهوم
الادراك عما يلتبس من الصفات النفسية لم يلزم محذور اه فلا يلزم التعريف
بالاخفى ينبغي ان يقال بالاخفى او المساوي في المعرفة والجهالة على نفسه لان المدرك

هو شيء له الادراك فالذات الماخوذ في مفهوم المدرك ان كان اخفى فيلزم التعريف
بالاخفى والا يلزم التعريف بالمساوي على نفسه والاولان منقادان لما
بحصول نفس الحقيقة عند المدرك وانما كان كذلك لان حصول الشيء بصورته عند
المدرك لما كان كافيا في انكشافه كان الحصول الاصلي كافيا بالطريق الاولى
فيه انه لم لا يجوز ان يكون للحصول الظلي بخصوصه مدخل في الانكشاف فلا يكون
ينكشف ه مطلق الحصول كافيا فيه وفي شرح المقاصد ان الكل موجود غير متاصل هو الصورة
وكلام السعد قدس سره في موضع من حاشيته لشرح المطالع يوافقه ايضا وقت
جزم بانه ايضا مما يطالب بالبرهان وما قيل لو كان العلم بالشيء بحصول الصورة
المساوية للمعلوم يلزم في علم الشيء بذاته وصفاته اجتماع المثلين وهو محال مدفوع
بان المحال اجتماع المثلين المتماثلين لا اجتماع العين وصورته فلا يرد شيء مما ذكر
وبان المستحيل اجتماع المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الاخر فلا يستحيل ذلك
ورد علم الشيء بصفاته واعترض عليه ايضا بانه لا معنى لحصول الشيء عند نفسه اذ
لا بد من المغايرة ولا تصور هناك وبانه لو كان الحصول الاصلي كافيا في
الانكشاف لزم دوام تعقل النفس وصفاتها وليس كذلك وبانه يستلزم العلم
الغير ه بعلمها فيلزم العلوم المتناهية واجيب عن الاول بان التغاير الاعتباري كاف
فان النفس من حيث انها عالمة لا يكون علمه شيء مغايره لكونها عالمة لان يكون
معلومه وعن الثاني بان الكافي في الانكشاف هو الحصول مع التفات النفس
اليه لا الحصول وحده اجمالا كان او تفصيلا الا ترى ان الصور المخزونة في الخيال
قد لا يظهر على الحس المشترك ولا ينكشف على النفس وبهذا اندفع الاعتراض الثالث
ايضا سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية كما لو وجد امر في الخارج
ثم تصوره وهو المسمى بالعلم الانفعالي او الى رجه مستفاده من الادراك

ثم

كما يتصور امر كالسرور مثلا وهو المسمى بوجدانيا بالعلم الفعلي والمراد بالمشاهدة
هو الحضور فقط قد ذكرنا فيما سبق ان المراد بالمشاهدة المطابقة وكون ما به
مدرك بحيث ينكشف به المعلوم على المدرك لان الموجود في النفس لا يكون ذلك
الحصول علما به فلذا لم ينكشف على النفس واما الحمل على الحضور فيستلزم للاستدراك
لان الحصول عند المدرك يعني الحلول فيه او في آلته او بدون الحلول يستلزم حضور
ما حصل هو فيه للحاصل لا محالة وما ذكر من الفائدة انما يحصل لان ما به يدرك
اعم من النفس والآلة فحصوله عند المدرك ايضا اعم من ان يكون الحصول فيها او في آلته
فيحصل منه تلك الفائدة ايضا فان قيل هذا وان كان المراد به اعم كما ذكرت لكن
ليس على سبيل الدلالة على خلاف قوله شاهدها ما به قلت لو سلم فغايته ان الاحتياج
عن التكرار وان كان مشتملا على فائدة غير فائدة الاول فان بقي متردد انفوت
المقصود والا فان حمل على غير اختصار مثل حضوره عند المدرك لحضوره عند
الآلة هذا انشاء على ان الحضور عند المدرك لا بد فيه من ان يكون الى الاصل علمنا انه
فليحمل على ما ذكره ويدفع ايضا بحمل المشاهدة على المطابقة وكون ما به مدرك بحيث
ينكشف به المعلوم على المدرك وهو يستلزم التفات النفس اليه فان قلت فاعل
شاهدها ما به مدرك وهو متناول للآلة فان كان المراد بالمشاهدة هو المطابقة
لزم ان يكون الآلة مطابقة له وليس كذلك قلت يحمل الاسناد الى الاعم من الآلة مجازا
وفيه ما فيه فبالجملة لا يخلو التعريف عن نوع تكلف او تكرار وان كان مشتملا على
فائدة وذلك في التعريفات لا يليق بما ذكرنا والحضور عند الآلة علم من
قوله شاهدها ما به مدرك فقد مر ان الحضور عند المدرك اعم من ان يكون حالا فيه
او في آلته او بدون الحلول فالحضور في الآلة يفهم منه ايضا فالمراد انه يفهم منه ظاهرا
والادراكات الباطنة يستتم الالاولى جعل ضمير هي في عبارة المتن للادراكات

بوجود ما حصل بها بوجود الغير
الحاصل القبيحة لا يلتفت
اليه النفس صح

يدرك صح

واجب لان النفس يطلب
لتكراره فائدة صح

مطلقا

مطلق لا للادراكات الباطنة كما فعله الشارح ويكون الادراكات الظاهرة مأمورها
تصورات لا المنتهية الى التصورات والتصديقات غير قادح في ذلك
او لحوقه حكم اراد الحكم بالنفي او الايجاب لما ذكره فيما سبق لكن لا بمعنى اذعان
النفس وقبولها اياه واقرارها بان النسبة مطابقة لما عليه الامر في نفس الوجود
كما هو الحق بل بمعنى حصول صورته عند العقل سواء كان مع الاذعان لها او
بدونه ليتناول الشك والوهم لكن وصف التصديق بما هو من صفات الحكم
بالمعنى المذكور وقد جعله خارجا عن التصديق وداخلا في التصور او خارجا عنه
ايضا فيكون اجراء الصفات العارض على المعروض وفيه ما فيه وجعل هذه
الصفات من صفات الحكم بمعنى اسناد امر الى آخر ايجابا وسلبا على ان يكون
من افعال النفس لا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ثم جعل الحكم بالمعنى
المذكور خارجا عن التصديق لان العلم من الكيف والانفعال دون الفعل فلا يصح
ادراج الحكم الذي هو فعل فيه ثم اجراء صفاته على التصديق اجراء الصفات العارض
على المعروض بطل لانها من صفات الحكم بمعنى ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة
وقيل ذكرهما ستنالك ليس باعتبار كونهما من اقسامه بل باعتبار امتياز اقسامه
عما يشتبه فلا حاجة الى الشك والوهم لكنهما ذكرا في معرض الاقسام اعتمادا
على ظهور حالهما في عدم الاندراج تحت الحكم والادراك الذي يعرضه الحكم اي يعرضه
اولا وبالذات هو ادراك النسبة المتصورة بين التي هي مورد الايجاب والسلب
وثانيا وبالعرض هو ادراك الطرفين وقد ذكرنا فيما سبق بعض ما يتعلق فليرجع
به ومعنى لحوقه وعروضه لانه كان النسبة فان تصورها قبل لحوق الحكم ضعيف وبعده
يصير قويا فان النفس قبل الحكم لم تعرفه ولم تقبله وبعده اذعنه وقبله فيكون
عارضا له اي ما شأنه احتمال النقيض بمعنى انه لو قدر نقيضه واحتمال تجوزه

يقتضي لا حاجة الى الشك والوهم

التصور صح

يحمل كما ذكره فليكن صح

العقلية

ويبانه عنه الموجب اي الدليل قال قدس سره اراد بالموجب ما يعم الدليل القطعي
والحس والبديهة والضرورة الوهمية وغيرها كتخريج التقليد صوابا كان او خطاء
واللازم الذي يكون لموجب متناول التصديق المطابق المستند الى موجب حتى من
ضرورة او دليل وهو العلم والتصديق المطابق الذي يستند الى الشبهة والتصديق
الذي لا يطابق الواقع ويستند اليها فقوله سواء كان في الخارج اشارة الى القسم
الثاني من الاخيرين وقوله ولا يتشكك المتشكك اشارة الى القسم الاول منهما اعني اما
ان حمل على الدليل كما فعله الشارح سواء جعل الدليل بحيث يتناول الشبهة او لا
فغير مستقيم لدخول الجازم الذي هو للبديهة العقلية والضرورة الوهمية
في التعريف وليس كذلك بل الاول منهما داخل في العلم والثاني في الاعتقاد
او لا فعلى متعلقه النقيض لا في الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم فان
قيل النظر عند الذهول عن بعض مباديه قد يحتمل متعلقه النقيض وكذا النظريات
اذا حصلت عن اسباب ضرورية الثبوت كانت كالضرورية الثبوت كانت كالضروريات
في امتناع التشكك وان غفل عن مباديها فان قيل مرد العلوم العادية لاحتمال متعلقها
النقيض قلت لا نم ذلك فانا نعلم ذلك بالعادة كون الجبل حجرا في جميع الاوقات
فلو قدر نقيضه كونه ذهبا في شيء من الاوقات يلزم ان يكون شيء واحد حجرا وذهبا
في وقت واحد وهو محال واحتمال متعلقها النقيض بمعنى انه لا يلزم من فرض وقوع نقيضه
نقيضها محال لذاته ليس هو الذي نفيناه انما الذي نفيناه هو تجويز العقل
لو قدر واقعا والذي يدل على وجود هذه الصور اي على وجود الشيء بصورته
في العقل بمعنى ان يكون الحاصل من الشيء في العقل نفس حقيقته لكن لا بوجوده مبدأ
للاثار ومظهر للاحكام بل بالوجود الظلي والذهني ثم الا بحق الرابع الوجود
ان اراد ان هذا في مرتبة غير الموجودات الخارجية التي علم وجودها بمعونة الحس ممنوع

ولو سلم

ولو سلم فلا نم ان ذلك الغير لذلك الموجود خارجا بسبب الوجود لجواز ان يكون سببه
حصول مثال مغاير له في العقل بحيث ينكشف هو عليه بسببه وغير عنده مطابقته
فلعله الامر في غير المعدوم كذلك والجواب ان العلم بالشيء يستلزم اضافة وتعلقا
بين العالم والمعلوم والتعلق لا يتصور الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون
لكل منهما ثبوت في الجملة واذ ليس للمعدوم ثبوت في الخارج فهو في قوة مدركة
والتعلق بين العالم والشيء انما يكون بحسب الشيء لا للمعدوم اذ هو ممتنع عن نفس
الامر ولا تعلق للشيء به لاستحالته مطلقا ولبطلان القول بثبوت المعدوم الممكن
في الخارج وكذا المعدوم الممتنع بالاتفاق فثبت بذلك الثبوت الذهني له واذا كان
العلم بالمعدوم بوجوده في الذهن يكون العلم بالموجود كذلك لعدم الفرق لكن
لا يخفى ما ذكر الا ان العلم بالشيء المعدوم مستلزم لوجوده في الجملة واذ ليس
في الخارج فهو في قوة مدركة واما انه في النفس وان العلم هو نفسه والعلم بالموجود
الخارجي يستلزم الوجود الذهني له فلا وما ذكر من عدم الفرق ممنوع واستدل
على ان ايضا بان ما يحكم عليه باحكام ثبوتية صادقة وذلك يقتضي ثبوت الشيء لضرورة
وليس في الخارج فيكون في قوة مدركة هي النفس او غيرها واجيب بانه ان اريد بالثبوتي
الموجود في الخارج فصدقه على المعدوم الخارجي ممنوع وان اريد به ما لا يكون
السلب داخلا في مفهومه فاستدعاء صدقه على شيء في نفس الامر وجوده في الجملة
ممنوع والحق ان الاتصاف في نفس الامر بمفهوم ثبوتي بحيث لا يكون مآله السلب مع كون
الموصوف المثبت له منتفيا عن نفس الامر مطلقا غير معقول فبنى الكلام في انه هل
يتصف في نفس الامر بثبوتي بحيث لا يكون مآله السلب ام لا فان تم تم والا فلا
والحق انهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة الا قال قدس سره الكلام
مع من استدل لانهم انما ارادوا بالصورة ما يساوي الامر الخارجي في تمام الماهية فالمانع

وحدوا اما ذكر من الالتزام يكون الذهن حارا وباردا ومعا ساقط لان الحاصل
فيه غير الحار اى ماهيتها موجودة بالوجود الاصيل هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام
لا ما حصل فيه ماهيتها موجودة بالوجود الظلي وكذا ما اورده من ان صورة الجواهر اعراض
فان الجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وتلك الصورة التي هي ماهيات
الجواهر مندرج تحت هذا المفهوم والقول بان صور الجواهر اعراض انكار للوجود الذهني
وفي شرح المقاصد لا استحالة في كون الشيء عرضا في الوجود الذهني وجوهرا في
الوجود الخارجي وفيه نظر لان الجوهرية والعرضية كليهما بالقياس الى الوجود الخارجي
فان كان الشيء بحيث اذا وجد في الخارج لم يكن في موضوع فهو الجوهر وان كانت
بحيث اذا وجد في الخارج كان في موضوع فهو العرض والصادق على ماهية الجوهر
الموجودة في الذهن حد الجوهر فقط واعتبار الجوهرية بالقياس الى الوجود الخارجي
والعرضية بالقياس الى مطلق الوجود ذهنيا كان او خارجيا مما لا يلتفت اليه فالعلم
بالجوهر جوهر وبالعرض عرض ونحوهما فان قيل فيجعل العلم مطلقا من الكيفيات
لا يصح الا عند من جعل الحاصل في العقل شبحا ومثالا للمعلوم مغايرا له في الحقيقة و
ذلك المثال موجود متأصل لانه كيفية نفسانية كما في صفات النفس بخلاف
ما اذا جعل الحاصل في العقل نفس حقيقة ومن مقولة الاضافة بالتبع ولما جعله الامام
من نفس الاضافة كان عنده من مقولة الاضافة بالذات   فلو كان التصور
وجود صورة المعلوم في العالم اي بالمعنى الذي ذكر في الشق الثاني من الترديد
اي الصورة المساوية للامر الخارجي في تمام الماهية لا ما شبه المتخيل في المرآة
المخالف للخارجي في الماهية اذ اجتماع المثلين انما هو على الاول لا الثاني اذ لا ماهية
منها على الثاني   لا يقال اذا تصور الشيء نفسه قال قدس سره ولا يكون العلم
بحصول صورة المعلوم في العالم بل بحضور المعلوم بذاته عنده فلا يلزم ما ذكر

من المحذور واسمي يعني ان الجواب عما يقال مبني على ذلك لما عرفت مما ذكر من اتحاد العاقل
والمعقول اما على تقدير ان يكون علم الشيء بنفسه بحصول صورته فيه لا يتصور الاتحاد و
واراد بالمحذور الذي هي لزومه هو اجتماع المثلين فانه على تقدير الاتحاد لا يتصور
اجتماع المثلين   لانا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بديهة هذا بما ذكر في اضافة
الشيء الى نفسه من التغاير الاعتباري   والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم
فسر قدس سره في شرح المواقف العالمية بالتعلق الذي يكون العلم عالما و
المعلوم معلوما لذلك العالم   وفي الثاني اثنان اي في علم غيره بذاته تحقق
اشياء العلم الذي هو وجود المعلوم الذي هو العالم ايضا محل عبارتهم في تعريف
العلم وهي حصول صورة الشيء في العقل على ظاهرها فذهب الى ان العلم هو حصول
الصورة لا الصورة الحاصلة من الشيء كما صرح به البعض وهو الحق ايضا لانها
التي هي مرآة مشاهدة ما دون الصورة لا حصولها ولذلك جعل المحققون العلم
من مقولة الكيف كذا قال السيد قدس سره وقال من عرف العلم بحصول الصورة
اراد الصورة الحاصلة لكنه نبه بتقديم الحصول عليها مع اضافتها الى الشيء
على كونها محفوفة بنسبتين نسبة الى العالم بالحصول فيه ونسبة الى المعلوم بالتعلق
ولذلك صار مبدأ الاضافة كل منهما الى الآخر ومن ههنا ظهر ان الواجب
في هذا المقام بيان عرضية الصورة العقلية لا بيان عرضية الحلول كما توهمه الشارح
اسمي   عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم اراد بالمساواة المشابهة
والمطابقة كما يدل عليه كلامه فيما بعد حيث ادعى مغايرة الصورة الحاصلة في العقل
للشيء الذي هي صورته في الحقيقة وانكر الوجود الذهني على ما هو مذهب الحكماء
ولا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض الا قيل هذا انما يصح اذا انكر وجود
هذه الاضافات في الخارج لان الجوهر والعرض في المشهور من اقسام الممكن

قوله فالعالم والمعلوم واحد اى بالذات انما الاعتبار فلابد من التغاير بوجه

من المحذور

متيسر الى الوجود الخارجي فلا تطلقان على متمنع اللهم الا اذا اكتفي فيهما بتقدير الوجود
الخارجي على معنى ان الحاصل منه في العقل بحيث اي لا يحصل منه في العقل الا بهذا
الشبح ما بالوجود العيني لا بالوجود الظلي فهو في نفسه مطابق لذلك الشيء بذلك المعنى
واما المحصول سواء كانت صورة الشيء المعنى ان العقل اذا لاحظ المحصول على انه حال
الشيء او حالة من شئ معين وجلاله لتعرف حاله او حال العالم بتقدير ان يعتبر بعده
الملاحظة وجود اقلها لحكم عليه بانه جوهر او عرض واذا لاحظه من حيث انه موجود في نفسه
والعقل عرض الوجود له في العقل حكم بانه عرض لوجوده في موضوع وقد مر الكلام في
القول بعرضيته الشيء بالقياس الى الوجود الذهني المجردة عن الغواشي الغريبة اي
العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين
والوضع الى غير ذلك فان الصورة المشتملة على هذه العوارض المخصوصة لا تكون كلية
ولا مرتسمة في القوة العاقلة فالمادة المشخصة والامور المشخصة الحالة فيها والمركب لا تكون
ادراكها عقلا والامور المجردة عن المادة المشخصة وعوارضها الكلية وللمجرد عنها كلية
والمتعلق بها بالتأثير والتدبير يكون بعقلا فانه ادرك للطبيعة المجردة عن الغواشي
الغريبة وقد مر فيما سبق بعض ما يتعلق به ومتمانعة اي تتمانع الصور الخارجية
فان المادة اذا تشكلت امتنع ان تتشكل في حينه بشكل اخر واذا تصورت بصورة النار مثلا امتنع
ان تتصور معها بصورة الماء مثلا او يجتمع عليها فردان من الصورة النارية مثلا اما في
المتضادة اي المتمانعة فقط واما في المتماثلة فلان التعدد في المتلبس من الصور النوعية
والاعراض انما هو بسبب التشخص الحاصل بتعدد المحل وتشخصه فاذا كان المحل المشار
واحدا لم يتصور تعدد وفيه ما مر من جواز استناد تشخصه الى مباين كالفاعل المختار
واما غير المتمانعة كالصورة الجسمية مع الصورة النوعية والشكل مع الكيف والكم والوضع
فلا تمانع وسوطا مر واما الصورة الذهنية منه فان كانت صور الموجودات الخارجية

بشكله صح

المائية

فلا تمانع منها اصلا وان كانت مما لم يمكن وجوده في الخارج فقد يكون بتمانعه كما
في المتصدقات فان صور النسبة الايقاعية والانتزاعية على وجه الاذعان
والقبول قد تتمانع كما في المتناقضين ووجود المتضادين في محل واحد في زمان واحد
اما وجود صور تلك النسب لا على وجه الاذعان فلا وكذا صورة غيرها
وفي ان الصورة الخارجية تمتنع الحلول في مادة ما هي اصغر منها يعني كان بعض
الصور الخارجية تمتنع اجتماعها في مادة مع امكان التبدل بان لا تمتنع حلول كل منها
في المادة بدلا عن الاخر كذلك قد تمتنع الحلول في مادة على البدل ايضا
بان يكون بعض منها في مادة امكن حلوله فيها وامتنع حلول بعض اخر فيها اصلا
لا معه ولا بدله اذا كانا مختلفين على مادة واحدة في الصغر والكبر وذلك في
الصورة الجسمية دون المقدار لجواز توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على
سبيل البدل ولا تمتنع حلول شيء منها في القوة العاقلة كما في الكون والفساد
فان الكيفية الضعيفة تنخلع عن المادة عند حدوث الكيفية القوية فان اللون
الضعيف ينخلع عن المادة اذا احدث فيها قوي والصورة النوعية للمركب
التي تحفظه عن التشتت والتفرق بسهولة تنخلع اذا حلت في مادة صورة نوعية
هي اقوى في الحفظ منها كالصورة العقلية فانها تزول عن المادة اذا حلت
فيها صورة الحيوان بخلاف ما اذا حلت في القوة العاقلة تلك الصورة المختلفة
بالقوة والضعف بحسب الوجود الخارجي لا تندفع الضعيفة عنها بالقوية اذا حلت
فيها وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان الصورة الضعيفة بحسب الوجود الذهني
تندفع بالصورة القوية بذلك الوجود ايضا كما في العلم الاجمالي والتفصيلي
فان الاجمالي يندفع بالتفصيلي لان المعلوم بها كلي فيكون اطلاق الكلي
على الصورة مجازا قال قدس سره القول لان الحاصل في العقل سواء الشبح والمثال

ما سبق من اسمه صح

العقلية صح

هذا عام صح

الذي لا يساوي الا رحمه في تمام الماهية و قولنا اذ الصورة العقلية كلية لان
نسبتها الى الجميع على القول الآخر وسواء الامر العقلي ما ثل الخارجي في تمام
الماهية وان اختلفا في الوجود اسمى على معنى انه اذا سبق الى النفس اي وجد
من تلك يبع عنه هذه الصورة اما فان قيل الصورة العقلية صورة جزئية في نفس
جزئية باعتبار انها وجودها في العقل جزئية وباعتبار نسبتها الى كل واحد من
افراد ذلك النوع كلية فيلزم اتصافها بهما معا فلا يكونان متنافيين لا يخج منها
لماح باعتبارين غير متنافيين وهو بط لانهما من المعاني المتقابلة المتنافية قلت
عروض الجزئية لها باعتبار اخذها مع العوارض المشخصة الذهنية وعروض الكلية لها
باعتبار اخذها مجردة عن تلك المشخصات فهو منها لنا انما يجب اذا فرضت
النسبة التي فسرت الكلية بها لما قرر الشارح مع كونها بحثا اذا وجدت في الخارج
كانت عين الافراد لان الصورة الذهنية الماخوذة مع المشخصات الذهنية لو فرض
وجودها في الخارج وان كان محالا لم يكن عين فرد منها اصلا اما اذا اكتفى في
تفسيرها بما اكتفى الشارح في تفسير النسبة المفسرة بها الكلية فقاصر بل لا بد من انضمام
ما ذكرت معه لئلا يلزم عدم تنافي الكلية والجزئية ثم سلبت عنها قال قدس سره
واما قبل السؤال فليس العلم بها الا بالقوة القريبة من الفعل اسمى هذا مبني على فرض
استمرار الغفلة الى حين السؤال بها والا فلا بعد ان طلعت نفسه اليها بعد الغفلة
قبل السؤال فحصل له تلك الحالة الاجمالية فانه يحضر عنده لجهالة بسيطة هي مبدا
تفاصيل تلك النسبة قال قدس سره اي صورة تلك المسائل حاصلة في الذهن
مجموعة معا فيكون معلومة له لكن العقل لم يحذف نظره الى كل واحد على حدة و
ملتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى منفصلة
متميزة بالذات بالبديهة عن الاولى التي هي علم تلك التفاصيل اعتقادا وملاحظة لها

الافراد صح

باعتبارين متنافيين فان
قلت حذف المشخصات
الذهنية لعروض الكلية لها م

هذا تفسير حا

وهي هاهنا مستفيدا وحذف النظر
الى كل واحد من المعلومات الملتف
في تلك المسئلة مستقلا به

اجمالا ونظرها ثمن المرتسمين من الاحساسات ان ترى جماعة وغيرهم ثم يحذف النظر
اليها مظهران المعلوم ان كان محفوظا بالبال ملتفتا قصدا كان معلوما تفصيلا
متميزا عن ما عداه متميزا تاما وان لم يكن كذلك كان متميزا عن غيره تميزا ناقصا
فيكون تلك التفاصيل معلومة في العلم الاجمالي لا يستلزم كونها متميزة تاما
حتى يكون معلومة تفصيلا كما توهم اسمى هكذا وجدت في حاشية كتابا منسوبة الى
قدس سره فليتنبه على ان يكون وجود الجميع واحدا ويكون العلم بالاجزاء اجمالا
فان قيل اذا وجد الجميع بوجود واحد يكون العلم بالمجموع من حيث هو مجموع تفصيلا
مع لا يكلو اما ان يكون لذلك المجموع اجزاء بالفعل او لا فان كان الاول كل منها
وجود على حدة لاستحالة وجود الكل بدون وجود الاجزاء فيكون العلم بها ايضا
تفصيلا وان كان الثاني فلا علم بالاجزاء اصلا اجمالا ولا تفصيلا الا
فلا ثبت العلم الاجمالي لا يقال نختار الاول ولا نم لزوم الوجود لكل منها غير
الوجود الذي هو وجود الكل ليستلزم ان يكون العلم تفصيلا بل وجود
الكل يستلزم وجود الاجزاء اما بوجودات على حدة او بوجود الكل فلكل
التقديرين وايضا فيكون العلم به اجمالا لانا نقول ايضا فامور متكثرة بوجود
واحد حقيقتها كان واعتبارا غير معقول وبهذا الاعتبار لا جزء له لتقال انه معلوم اجمالا
او تفصيلا او غير معلوم قلت لنا اختيار الشق الاول ومنع لزوم كون
العلم بالاجزاء تفصيلا على تقدير ان يكون لكل منها وجود على حدة بل انما يلزم
ذلك ان كان ملتفتا اليه قصدا كان المجموع من حيث هو كذلك ولا معنى لتشابح
بقوله وجود الجميع واحدا الا ذلك فليتامل وهي قوة استعدادية محضة هي
جاز ان يكون مرجع الى النفس في المرتبة والى نفس المرتبة ولفظ القوة تناول
الجوهر والعرض فيصح حملها على كل من التقديرين وصح الوصف بالاستعدادية

تميزه صح

يكون صح

لازم

التقديرين صح

من حيث انها متكثرة صح

على كلا التقديرين   ويسمى العقل الهيولاني ضمير يسمى ههنا يرجع الى المرتبة
والى النفس في تلك المرتبة فان كلا الاستعمالين واقعان لكن على الاول يكون
التشبيه من المرتبة التي هي استعداد العلوم ومن استعداد الهيولى الاولى
في كون كل منهما استعداد الشيء واما تشبيه المرتبة بالهيولى نفسها ففي ان كلا منهما
لا تخلو عن استعدادهما للصور التي تحل فيهما وفي الخلو عما يمكن ان يحل فيهما وان
كان بين خلوهما فرق وهو ان خلو الهيولى انما هو في ذاتها بان لا تكون
شيء منها ماخوذا معها وان كان لا يمكن ان ينفك عن جميعها معا وخلو النفس
عن الصور العلمية بانفكاكها عن الجميع معا وان نوقش بانها في مبدأ الفطرة
لا تنفك عن ذاتها وفي المناقشة   وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في
مبدأ فطرتهم والنفس المتصفة بهذه المرتبة حاصلة لهم لا الخالية عنها
وتهيئا لاكتساب النظريات اما بالفكر او بالحدس اراد بالنظريات ما يكون
نظريا في الجملة ولو بالقياس الى بعض دون بعض فيكون المعنى بالاكتساب
ههنا التحصيل اعم مما يقابل الحصول الضروري البديهي ليتناول ما يحصل بالحدس
ويسمى العقل بالملكة مما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى
المعقولات الكسبية راسخة في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل فيها
وجود الانتقال اليها بناء على قربه من الفعل جدا واعلم ان هذه المراتب تعتبر
بالقياس الى جميع العلوم والعقل الهيولاني هو الاستعداد البعيد لجميع العلوم
والعقل بالملكة هو ان يحصل لها جميع العلوم الضرورية التي هي مبادئ جميع العلوم
الكسبية بحيث يحصل لها ملكة الانتقال الى الجميع والعقل بالفعل هو ان يحصل
لها جميع الكسبية العقلية بعد اخرى ثم تغفل عنها بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار
اليها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد والعقل المستفاد هو ان يحصل لها الجميع

فيه ص

استعداد شيء لكن الاول اصح وعلى الثاني يكون التشبيه بين النفس ونفس الهيولى في ص

مناقشة ص

او

اراد بالملكة ص

العلوم ص

مشاهدة مستحضرة اما بحيث لا يغيب عنها شيء اصلا وعلى هذا لا انحصار في هذه
الاربع اذ بين كل مرتبتين منها مراتب متفاوتة بعضها فوق بعض وايضا جاز
خلو نفس عن جميع هذه المراتب بل لا يبعد دعوى ثبوت خلو الجميع عن الجميع لان العلم
بحقيقة الاشياء كلها او بعضها سيما العلم بكنه حقيقة الواجب تعالى غير حاصل للجميع
واما انه هل يمكن ان يحصل لاحد ونحن نعتقد حصوله لها وان كان استعداده
بعد الفطرة معلوم لا بد لمدعي ذلك من برهان منه بحث لا بحث العقل المستفاد
بالقياس الى الجميع انما هو في دار القرار وقيل في دار الدنيا ايضا لنفوس
قدسية لا يشغلها شأن عن شأن يدل على ما ذكرنا من ان جميع المراتب تعتبر بالقياس الى الجميع كما
اعتبر واما بالقياس الى كل منها فقد جاز ان يكون النفس بالنسبة الى بعض العلوم
في مرتبة العقل الهيولاني وبالنسبة الى بعض آخر في مرتبة العقل بالملكة وبالنسبة
الى بعض آخر في مرتبة العقل بالفعل وبالنسبة الى الآخر في مرتبة العقل المستفاد ولا يمكن الخلو
عن الجميع لان وجود الجوهر المجرد يستلزم شعوره بشيء ولا اقل من استعداده له
جاز ان يكون بعض النفوس لا يتجاوز مرتبة العقل الهيولاني لغباوتها بحيث
لا يستطيع الاندراج اصلا فلا يتمكن من تحصيل نظري اصلا فلا تصير عقلا بالملكة
فضلا عن ان تصير عقلا بالفعل وعقلا مستفادا ومن حصل له ملكة الانتقال
الى نظري من مبادئه ولم يتفطن لم يحصل شيء من المرتبتين الاخريين وان نظر وحصل له
بالفكر ولم يكرر مشاهدته اياه بحيث يحصل له ملكة الاستحصال الا من غير تجشم كسب
حصل له العقل المستفاد بالنسبة اليه دون العقل بالفعل واعلم ايضا ان العقل بالفعل
مقدم على العقل المستفاد في البقاء متأخر عنه باعتبار الحدوث فلذلك ترى
في الكتب يقدم كل على الآخر والتسمية بالعقل بالفعل لان لها في هذه المرتبة قوة
الاستحضار قريبة من الفعل فكأنه عقل بالفعل من المعقول التي هي جواهر عالية مجردة

العقل الهيولاني فقد ثبوت باقي المراتب لهم ظهر غير محتاج الى كلام ٣
في ان ص

عن شأن ص

بالفعل ص

علا ويحيط الاشعة بالفعل واما ربما العقل المستفاد لكاستفاد بها فى هذه لانه من
العقل الفعال المعد للحوادث فى عالمنا هذا ولو جعلوا التسمية على عكس من ذلك لكان
انسب والارادة ميل بعث الفعل على اعتقاد النفع او ظنه وكلا المعنيين
على راى المعتزلة اما عند الاشاعرة فهى صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع
الا ان التصور الجزئى للشئ الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق
وصف التصور بالمطابق او غير المطابق ودل على ان المراد بالتصور التصديق
بكونه ملائما او منافرا بان يعتقد انه فان تصور الشئ الملائم من حيث انه
ملائم سواء ادرك انه ملائم فاذا كان على وجه الاذعان يكون تصديقا وانما قلنا
انه يدل على ذلك لان التصور لا يوصف بعدم المطابقة ووصف التصور بالجزئى
مع ان المراد به التصديق انما هو باعتبار المتعلق اى المحكوم عليه يعنى يكون تصديقا
بقضية شخصية لان التصور الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع
جزئى خاص منه فان من صدق بان اكل كل تفاح نافع وحصل عنده تفاح واحد
فينبعث منه الشوق الى اكله فاكله وحضوره وان كان مستلزما للتصديق بان
الكلى نافع او هو لذيذ وينبعث الشوق عنه لكن مدخله هذا التصديق فى انبعاث
الشوق الى اكله وعدم كمال هو وحضوره مع التصديق بالقضية الكلية التى ذكرناها
غير ظاهر لا بد لذلك من دليل تعقليا او ظنيا حال من التصور وهو الذى
ينبعث منه الشوق اى التصديق بان الشئ لذيذ او نافع تصديقا تعقليا او ظنيا
فلا يلزم منه جعل الشوق من القوى المدركة قال قدس سره هذا الكلام منقول
من شرح الاشارات لافضل المتقدمين وهو غير محول والمعول عليه ما ذكره شارح الشرح
حيث قال لا بد فى الحركة الاختيارية ان يتصور الشئ تصورا ما فيحصل او فيشار اليه
ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ او دفعه ويحدث من ذلك الشوق

حوالة نصير طوسى

عزم الى الفعل فيحرك الاعضاء الآلية والشوق من القوى المدركة لان فعلها الادراك
ولا ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له فى طعام نفعا الا انه لا يشتاق
اليه لامتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له
ايضا انما يكون للشخص شوق فى الغاية من غير عزم كما اذا منعه حياء او اوخره
وكذلك ربما ينفك العزم عن التحرك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة ثم قال المقصود
للنفس بحسب العقل العملى والشوق ان كان الى جذب يسمى محبة القوة الشهوانية وان
كان الى دفع يسمى محبة القوة الغضبية هذا كلامه واما الفرق الذى اورده المحقق
من ان الشخص قد يريد ما لا يشتهيه ويكره ما يشتهيه بلا اشتياق فى هذا المقام فان الارادة
متفرعة على الشوق فلا توجد دونه ولو وجدت لما كان الشوق من مبادى
الافعال الاختيارية على الاطلاق اذ بعد الارادة لا حاجة الا الى تحريك القوة
المنبثة فى العضلات والتقوم وذكروا هذا الفرق بين الارادة والشهوة و
والكراهة والنفرة عند ما عدوا الكيفيات النفسانية وجعلوها متغايرة انتهى
والحاصل ان المحقق فى دعوى كون هذه الاربع مبادى الافعال الاختيارية
ثم ايراد هذا الفرق مناقض بعينه لما ذكره قدس سره وان ادعى حدوث
الشوق بعد وجود الارادة يتوجه عليه المنع بخلاف شارح الشرح اذ سوق ايراد
الفرق الذى نشأ منه التناقض بل ذكره ليبين على مغايرة الشوق والعزم
المراد به الارادة على وجه لا يلزم منه المناقضة لنفسه واما التقوم فانه جعلوا هذه
الاربع مبادى تلك الافعال فهم اعضاء منا حصون لا نفسهم والافلا نعلم ان تم
كون هذه الاربع مبادى لتلك الافعال على ما حكم به الوجدان بطل ذلك الفرق
الذى ذكروه وحكم الوجدان وان كان لا يسمع حجة على الغير لكنه الالزام والاشكال
لكن كاف لعلم صاحبه بمقصوده واما جهله قدس سره النقل لشارح الشرح اعنى قوله

ايضا

ربما هم

انما

ثم قال فلو فامدنه تمم هذا البحث من كلامه والا فهو لا يخالف ما ذكر هنالك الا
بحسب العبارة و هو له قدس سره و هو غير منقول على ما في بعض النسخ تحتمل وحين
اذ المنقول هو الكلام الذي اضيف اليه غيرها قال عليه وادعى انحصار علة هذا الكلام
الذي ذكره شارح هذا الكتاب ع لم نعرف فيه ولم ننسبه الى غيره غير منقول بالنسبة
الى الشارح المحقق للاشارات او هو غير منقول منه بالنسبة الى القوم واما النسخ الاخرى
اى منقول حط والذى يدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان
المشتاق المريد غير قادر ولم يذكر التصور مع انه من تلك المبادي لظهور مغايرتها له
وكون فيحك القادر على ذلك الغير مسا في ولا يرد ان اراد بالقادر من له
تلك القوة سواء تعلقت بالفعل او لا وبا سقا الارادة والشوق اسقاط القوتين
اللتين صعب من احدهما الشوق بالفعل عند التصور المذكور وعن الاخر مع احد
الطرفين بالفعل بعد الشوق بوجه المنع علما واسعا بهما المذكورين فلا يلزم
ان لا يكونا ايضا مستندين الى القدرة لجواز ان يكون لمبداء واحد اثار مختلفة
بحسب شروط مختلفة تخلف بعضها عنه بسبب فقد شرطه وان اراد بالقادر من تعلق
قدرته بالفعل فترتب علة الفعل فهو في ذلك وفي جعل الامور المذكورة مبادي
لتلك الافعال مشاهدة لميته ودعوى حكم الوجدان بذلك لا يلتفت اليه لانه لا يحكم
الا بالاثار واما ان مبداء كل غير مبدا الاخر فلا والقوة الملكية عند من يجعلها
شاعرة قدرة على الاول هذا مبني على ان يكون الصفة متناولة للصور الجوهرية
كان القوة كذلك او ان يكون الحركة الفلكية مستندة الى ما هو من صفاته دون
الصور النوعية الجوهرية وفي كل منها بعد لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة
والبرودة اى حارتها بالنسبة الى البارد العنصري وباردة بالنسبة الى الحار العنصري
وهكذا في الرطوبة واليبوسة في المزاج معنى آخر على تقدير التسليم لا يلزم ان يكون

وفيه بحث وهو ان الكيفية الحقيقية العناصر من هذه الاربع مدركة باللمس كلها او بعضها دون المزاج فالحرارة والبرودة و الرطوبة واليبوسة صح

من جنسها

من جنسها لان الاختلاف في الشدة والضعف لا يوجب الاختلاف في الماهية
لامتناع التشكيك في الماهية واجزائها عندهم والاشتراك في عارض لا يوجب
الاشتراك في اللوازم والآثار مطلقا فلا يلزم من آثار القدرة والكيفيات اختلاف ع
الاربع مغايرة القدرة للمزاج فيكون تاثيره من جنس تاثير الكيفيات الاربع
والقدرة ليست كذلك لان تاثير الكيفيات الاربع تلك الكيفيات فان تاثير
الحرارة مثلا وتاثير القدرة الفعل فيكونان متغايرين قيل لا يلزم من تعدد الحرارة ع
الاثر التابع واختلافه تعدد المتبوع واختلافه لجواز ان يكون لشيء واحد اثار
مختلفة باعتبارات وشروط مختلفة قال السيد المحقق قدس سره الظاهر من عبارة
المتن انهما دليلان وقد جعلهما الشارح دليلا واحدا مبالغة لشرح الملخص اي تقرير
الدليل الاول ان المزاج من جنس الحرارة والبرودة والقدرة ليست كذلك قلت
اماه وتقرير الثاني ان تاثيره من جنس تاثيرهما وتاثير القدرة ليس منه واختلاف
الاثر التابع يدل على اختلاف المتبوع فليس اماه وقد مر الكلام فيهما وقد رسمت
بانها مبداء التغير في آخر من هو آخر قال قدس سره في حاشيته لشرح التجريد القوة
بحسب الاصطلاح تتناول القوى الفعلية والانفعالية اعني التي هي مبادي الفعل
والانفعال فلهذا اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال
قدس سره هنا ايضا في قوله كالطبيب اذا عالج نفسه يعني في الامراض النفسانية
واما في الامراض البدنية فالمغايرة ظاهرة فلا حاجة هنا الى ذلك القيد وقال قدس سره
في قوله فيكون تاثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه فانه من حيث علمه بكيفية ازالة ذلك
المرض وارادته لتلك الازالة مستعلج و معالج ومن حيث اتصافه بذلك المرض و
الارادة زواله غير مستعلج ومعالج فقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا ويراد به الامكان
الاستعدادي المقابل للفعل قال في المواقف ويقال للامكان المقابل للفعل مجازا

وهذا الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي فانه مقارن الفعل وبعكس
من الطرفين دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس
واما تعليل الشارح فيدل على انه اراد به الامكان الذاتي وصرح به في الشرح العبري
من غير سبق فكر وروية كما في من يكتب من غير ان يروي في حرف حرف
ومن يعزف الطنبور من غير ان يتفكر في نقرة نقرة فقيل هذا التعريف على جميع الصناعات لصدق ه
علمية كانت او غيرها وليست علما ورد بان الصناعات في العلوم المتعلقة بكيفية العمل
كالطب مثلا مبدا الصدور تلك الاعمال من النفس لا بسهولتها وان كانت راسخة
فاذا حصل للنفس ملكة اخرى يسهل بها على النفس تلك الاعمال سميت علما اما نفس العلوم فلا
ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء هذا عند المعتزلة بناء على انهم جعلوا القدرة
هي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد العضلية
ومتى انضم ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين
على السواء واما عند الشيخ الاشعري واكثر اصحابه فلما كانت القدرة عندهم مع
الفعل بناء على ما ذكر في الكتاب من انه جعل القدرة عبارة عن القوة المستجمعة
لشرائط التاثير فتكون مع الفعل لا قبله لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
امتنع تعلق القدرة بالضدين والا لزم اجتماعهما فان قيل كيف يحمل كلام الشيخ
واصحابه على ذلك كما ذكر الامام الرازي جمعا بين المذهبين مع ان القدرة الحادثة
لا تؤثر عندهم قلت المستجمعة لشرائط التاثير ما كان عادة الله جارية بالتاثير له
عقيبه بلا تخلف عادة فان قلت اذا لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة صح الجبر والتكليف لزم ه
بما لا يطاق وهو غير واقع اتفاقا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وان
لم يمتنع عندنا قلت القدرة الحادثة من شانها التاثير لكن جرت عادة الله بخلق
الفعل الذي تعلق قدرة العبد عقيب تعلقها به فامتنع تاثيرها لامتناع تحصيل

الحاصل

الحاصل ولم يلزم منه اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد فالصفة الحادثة
وهي القدرة تخصص بالقدرة فالقدرة مانعة عن تاثير الحادثة فيه فلولا المانع لاثرت
الحادثة فيه وهذا هو المعنى المترتب عليه الثواب والعقاب   وقد تطلق المحبة بالكسب ه
على تصور كمال في شرح المواقف قال قدس سره قد يقال محبة الله سبحانه كيفية
روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام
الى حضرة القدس مرة بعد مرة وقرار واما محبتنا لغيره فكيفية مترتبة على تخيل
كمال فيه لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه
للمنعم والوالد لولده والصديق لصديقه انتهى وهذا اولى مما ذكره الشارح من
جعلها عبارة عن نفس التصور المذكور   والرضا من العبد ترك الاعتراض
والرضا من الله ارادة الثواب فتكون المفصل الذي ذكره الشارح لا يصح على الثواب في المواقف الرضا
شيء من المذهبين فالكفر لما لم يكن مرضيا لله به لم يكن مرادا له عند المعتزلة و عند الاشاعرة ترك الاعتراض
هو مراد له عند الاشاعرة غير مرضي له لانه يعترض عليه   والعزم جزم الارادة وعند المعتزلة هو م
لا فتور الارادة والميل الذي يعقب اعتقاد النفع او ظنه دون الصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع صح منه تفسير المحبة بالارادة والعزم بجزمها و
تفسير الرضا على ما هو راي المعتزلة بالارادة اما اذا فسرت الارادة بالصفة
المخصصة فلا لانها قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يتقدم
على الفعل الذي يقارن الصفة المخصصة بالمعنى المعتبر عند الاشاعرة   فيه نظر
فانا نجد من انفسنا الخ فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات مع دعوى
بداهتها قلنا اراد انا نعلمها بالوجدان بحيث نتمايز عن الكثير دون الجميع
فان اللذة التي هي الحالة المخصوصة التي نجدها عند الاكل والشرب والوقاع
نميزها عند ما من كثير من مدركاتنا ولا نلتبس الا بادراك الملائم الذي لا نجد تلك

فيها

الى انه منفك عنه غنيا عن التعريف في الوجه المعلوم بالوجدان وفي الوجه الاخر الذي
لا يعلم به وان كانا محتاجين الى التعريف لكنه سيغير ما التعريف المذكور لكلتا فثبت
المذكور فسقط ما قيل والعجب ان الامام الرازي زعم ان تصورها بديهي و
التمييز من كل منها وبين ما عداها اعتباري ثم ناقش في هذا المقام
انما يحد بها به فيكون هو هو اي فيكون اللذة ذلك الادراك الضمير الاول للمفصل
وتذكيره يدل على تذكير الضمير الذي في يكون نظرا الى الخبر والضمير الثاني في يكون
من اقامة الضمير المرفوع موقع المنصوب فان الظاهر فيكون اياه لان هذه
جملة لفظية يعني لا شبهة الا ان مدلول لفظ اللذة هو الادراك ولا نزاع في ذلك
انما النزاع في ان تلك الحالة المخصوصة ما هي وبتقدير المغايرة فاللذة كلاهما
اي الحالة المخصوصة والادراك ان فيه نظر فان الكلام انما هو على تقدير ان يكون الحالة
المخصوصة التي هي اللذة غير الادراك وكونها مركبة من نفسها ومن الادراك غير معقول
بل المحتمل على هذا ان يكون ذلك الادراك جزءا منها او خارجا عنها والخارج يحتمل الاحتمالات
المذكورة وعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل عبارة المتن اي قوله وعلى تقدير المغايرة فاللذة
كلاهما او احدهما فان الادراك المذكور اذا كان جزءا منها يكون تلك الحالة مركبة
من الادراك ومن غيره فضمير التثنية راجع الى ما ذكرهما صريحا والتزاما والمراد باحدهما هو
الامر الآخر المغاير للادراك المنضم اليه في المحتمل الآخر دون الادراك اذ الكلام
فيما يكون تلك الحالة مغايرا للادراك والادراك لا يكون جزءا منها وقد يريد
الشيخ في الاشارات بحسب التعريف بحسب اللفظ بيان مفهوم اللفظ بحسب الوضع وما له
التصديق بان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى وليس الغرض منه تحصيل المفهوم وتصوره
بل المعنى الموضوع له اللفظ حاصل معلوم للمخاطب كون التعريف اللفظي حدا او رسما تاما
هو باعتبار ان ما يذكر في شرح مدلول اللفظ حدا او رسم فاقول القول بان هذا التعريف

سابقا صح

اللفظ صح

للذه

للذة انما هو بحسب اللفظ ان كان بناء على ان ماهيتها معلومة بداهة فاطلاق الرسم
على ما ذكره مجاز خال عن النكتة لان الحد والرسم من اقسام المعرف الذي هو كاسب
التصور وان كان بناء على انها كسبية لكن هذا التعريف انما هو بالنظر الى من عرف
هذا المفهوم بالنظر والكسب ولم يعرف ان لفظ اللذة موضوع له وبناء على ان المقصود
كلا الامرين التصور والتصديق فيكون المقصود ذلك حالا لطريق اليه وايضا كون
المفهوم المذكور محمولا على الحالة المخصوصة المسماة باللذة عارضا لها غير معلوم
لاحتمال المباينة مع الملازمة وان يكون نفسها ايضا واللذة لا يتحقق بحصول
مثال اللذيذ بل يتحقق بحصوله نفسه فقيل انما يتحقق بحصول جماع الحسناء وبحصول شرب المشروب
المرغوب بحيث يحس الانسان ذلك الحصول ليتحقق تلك اللذة واجيب بان هناك
الالتذاذ او تخيل الالتذاذ بحصول النيل وفيه نظر لان تخيل النيل من الاسباب يوجب حصول الحالة المخصوصة
المخصوصة المسماة باللذة الا ترى انه يترتب عليها ما يترتب على الحالة التي تحقق النيل
معها كالاحتلام مثلا بل نقول لا يتعدى دعوى الوجدان والبداهة مغايرة هذه
الحالة للنيل والادراك وانما سبب لها وانها لا يوجد بدونهما او بتخيل النيل
استقرارا وان لم تقم برهان على امتناع حصولها بدون الادراك والنيل وتخيله وقوله
والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام فيه تامل لان الادراك ليس لازما للنيل مطلقا بل
لازم له مطلقا اه ولو سلم لا يكفي اللزوم الخارجي في الالتزام بل لا بد من اللزوم
الذهني البين بالمعنى الاخص وتحققه ههنا ممنوع ولو سلم فكون الادراك المذكور لازما
للحالة المذكورة المسماة باللذة ممنوع ولو سلم فعدم جواز ذكر الجزء في الرسم ممنوع
بل ذلك يا بحد التام واورد فيه بالخصوص الدال عليه بالجواز العموم والخصوص بينهما
باعتبار الوجود دون الحمل لتحقق المباينة بينهما وفي دلالته عليه نظر لما ذكرنا والظاهر
من كلامه ان بينهما العموم والخصوص من وجه فلا وفي ان يقال انما جمع بينهما لان كلا

بالالتزام صح

مخصوص صح

مطلقا وليس كذلك لما اشرنا اليه ايضا بل بينهما العموم والخصوص صح

منها اعم من المقصود من وجه وحصل التساوي بين الجمع   بل ادراك وصول الملتذ
الى اللذيذ واما نيل وصول الملتذ الى اللذيذ فواحد فلذا لم يتعرض الشارح لفائدة
الوصول بالنسبة الى النيل بل اقتصر على فائدته بالنسبة الى الادراك وقائل ان يقول
فوائد الوصول انما يتعلق بكل من الادراك والنيل وفائدته يختص بالادراك واما بالنسبة
الى النيل فذكرها الا ان مستدرك ذكر الوصول وذكر النيل   والكمال والخير ههنا
هو الكمال والخير بالقياس الى الغير يعني ليس المراد بهما ما كان كمالا وخيرا في انفسهما بل كل
بالقياس الى الغير   ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له
اي مناسب له ونقل به في حاشية شرح التجريد ان الكمال يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء
بالفعل سواء كان مناسبا له لايقا به او لا ويطلق اخرى على المقيد بالمناسبة والملائمة
وهو المراد ههنا فقول الشارح ههنا اي يناسب له ويليق به تخصيص لقوله ما من شانه
ان يكون ذلك الشيء حاصلا له   ان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه يقتضي
رداءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال اي الحاصل للشيء بالفعل المناسب له من حيث انه
مؤثر ومناسب خير ومن حيث ان المادة يترتب من القوة حيث حصل فيها ما كان
بالقوة كمال   واخر الخير لافادة التخصيص لذلك المعنى فان قلت دعوى العموم والخصوص
منهما مناف للقول بكونهما متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار قلت لا نم فان الاعتبار
الذي هو كمال اعم من الاعتبار الذي هو خير فان الكمال قد يكون مؤثرا عند الشخص
وقد لا يكون مؤثرا واما المؤثر عنده فلا بد ان يكون كمالا له بوجه ما في اعتقاده
فهذه ماهية اللذة لم يرد به انها لكنهما ليكون منافيا للقول بانه رسم بل المراد انه
مفهوم لفظ اللذة لا بمعنى ان لفظ اللذة موضوع بازاء ذلك المفهوم بل بمعنى ان لفظها
موضوع بازاء معنى يمكن ان يلاحظ بهذا المفهوم ويصدق على ما يصدق هو عليه و
انه خبر بانه غير الظاهر بل الظاهر الاول لكن قد ما ذكرنا   وزعم بعض من ذكرنا الكتب

ونيل اللذيذ ص

ان اللذة ليست امرا وجوديا بل امر عدمي هو دفع الالم الوجودي والعود الى الحالة
الطبيعية الملائمة بعد الخروج الى الحالة الغير الطبيعية الغير الملائمة وقال انهم اخذوا ما بالعرض
وهو ادراك الحالة الطبيعية مكان ما بالذات وهو زوال الحالة الغير الطبيعية فظنوا
انها حالة وجودية حصلت عند تجدد الحالة الطبيعية وزوال الحالة الغير الطبيعية وليست
كذلك بل هي نفس زوال الالم الوجودي ونحن نقول انما اخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات
فان الحالة الطبيعية الملائمة اذا استمرت لم تنفعل القوة المدركة عنها لا سيما القوة
اللامسة فلم يدركها فلا يحصل الحالة المخصوصة المسماة باللذة فانها لا تنفك عن
الادراك فالتجدد والزوال المذكور سبب الادراك المذكور وهو غير خارج عن
اللذة فالحاجة الى الزوال المذكور في حصول اللذة ليست ذاتية بل عرضية
لكونه سببا لها بخلاف الادراك فانه ذاتي لها وفيه ان تحقق المذكور و
كون الحالة المسماة باللذة ومغايرتها للزوال المذكور ودفع الالم معلوم
بالبديهة بلا شبهة والزوال المذكور احد اسباب الادراك المذكور ومنع انحصار
ان لا يكون له سبب سواه   وهذا ضابط فانه اذا وقع بصر الانسان على
قبل شعوره الكليات بهذه الامور والالة بفقدانها فاذا حصلت بهذه الجزئيات
حصل لنا تامة في ضمنها فزال عنه الم الشوق اليها فلا شك به حصول لذة
به من الزوال المذكور فبطل دعوى حصانه بذلك لا تم احب ان ما ذكرت كذلك
لانا في حصول لذة به لا يحصل له لا جزئها ولا كلها فان حصول الجميع في الاول
وقد يقال جاز ان يبنى تخطئته على دعوى البديهة كما ذكرنا   بها يصدر الافعال
الى لاجلها وبواسطتها على ان آه وقد صرح بذلك الشيخ في الشفاء حيث
عرفها بانها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى
الطبيعي غير ما وفيه   عن موضوعها هذا التوقف نعم صحة الانسان وسائر الحيوانات

منه

مغايرة ص

لا بتاتة في حصول

ان اللذة

وهي السبب بناء على اطلاق الموضوع وقد تخصص بالانسان كما عرفنا كذلك الشيخ
في القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث
يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة فلا واسطة بينهما لانه على انتفاء الواسطة
على ما ذكر في المتن يحتمل ان يكون لاعتبار سلامة جميع الافعال من الطبيعية والحيوانية
والنفسانية لعضو او لجميع اعضاء في وقت واحد او في اوقات كثيرة في الصحة
وفي المرض ان لا يكون كذلك فان جعل المرض عدم الصحة فهو عدم الملكة فنفي الواسطة
بينهما على هذا ظاهر وان جعل معنى وجوديا فهو ملكة او حالة لا يصدر لاجلها جميع
الافعال المذكورة سليمة في وقت واحد ان اعتبر في الصحة كذلك او في اوقات
كثيرة كذلك ايضا سواء كان لجميع ما وقع في الوقت المذكور او في جميع الاوقات
المذكورة او بعضها او في بعضها ما وقع دون بعض ويحتمل ان يكون لما ذكر
الشارح بان لا يكون جميع الافعال لشمول الانواع من الطبيعية والحيوانية والنفسانية
بل لشمول الاشخاص من نوع واحد منها والوحدة التي اعتبرها الشارح في الفعل
هي الوحدة النوعية ولا بد مع ما ذكرنا من اعتبار وحدة الموضوع على ما هو شرط
التقابل ولعله انما لم يتعرض له لظهوره ويمكن ان يجعل اعتبار وحدة الفعل مستلزما
لاعتبار وحدة الموضوع بناء على ان الموضوع اذا كان متعددا لم يكن الفعل واحدا
لان الوحدة النوعية في الفعل وان كانت لا تنافي التعدد الشخصي في الموضوع لكنها
تنافي التعدد النوعي فيه وكل من الاعضاء مغاير للآخر بالنوع فلذلك اكتفى باعتبار
وحدة الفعل عن بالمرض كون الحي باعتبار الحيوة في الموضوع بناء على التخصيص
بالحيوان كما ذكرنا واراد بجميع افعاله الانواع الثلثة منها لعضو او جميع الاعضاء في
وقت واحد او في اوقات كثيرة او في جميع الاوقات والثالث يتحقق على تقدير
ان المراد جميع الاعضاء لانه على هذا فلا يوجد صحيحا ومريض بل الجميع متصف بالواسطة

الانادرا

الانادرا ويدل على ان الشارح اعتبر اتحاد الوقت على تقدير الواسطة موجودا
في بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن اما الفرح فكيفية نفسانية
يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ اما دفعة كما في المفرط او
قليلا قليلا كما في المعتدل والحزن كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح قليلا قليلا بسبب
تصور امر موجع من شر والحقد كيفية نفسانية تحصل من غضب باق اذا لم يمكن الانتقام
في غاية الصعوبة ولا في غاية السهولة والغضب كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح
الى الخارج طلبا للانتقام من الموذي اما دفعة كما في الشديد منه او قليلا قليلا كما
في الضعيف منه والغم كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا
لامور مقابلة لما يوجب الفرح والخجل كيفية نفسانية حركة الروح الى داخل البدن
وخارجه فان الانسان اذا توقع ان ساله مكروه من امر يخل بمنقبته
في الحال ما يصيب المغموم من حركة الروح الى الداخل فيصفر لونه ثم اذا فكر وعلم
انه ليس فيه كثير مضرة فيحقره ويسمح النفس عليه فيعود الروح الى الخارج وينبسط
ويحمر اللون فهو كالمركب من فزع وفرح والهم كيفية نفسانية يتبعها حركتان من
الروح الى الداخل والخارج لتصور امر موجع منه خير ويخطر منه شر ايضا فاذا
غلب على الفكر حركة النفس الى جهته فهو كالمركب من غضب وحزن كذا في كليات
القانون وفي شرحه للقرشي وفي شرح الملخص للسيد واما في المقاصد وشرح السيد
للمواقف فهو انه مركب من رجاء وخوف وهذه التعريفات تعريفات لفظية
ذكروها لبيان مدلول هذه الالفاظ بذكر آثارها وما يتبعها من حركة الروح
فلا ينافي القول بكونها غنية عن التعريف وما ذكروا من كون حركة الروح على الوجه
المذكور تابعة لها فليس بمعلوم بل يحتمل ان يكون تابعة لها كما ذكروا وان يكون
متبوعة لها كما في الشرح وان يكون مصحوبة لها من غير ان يكون تابعة ولا متبوعة

الا اذا كان خارجه

فتبعها

الشديد

ينقبضها

وعلى هذا الذي نقلناه لا يكون القول بكون جميع هذه الكيفيات تابعة لانفعال
حاصل بالروح مستقيما بل الكثر بها ولعل الحمد على ما ذكرنا تابعة لحركة الروح اللهم الا
ان يقال انه مبتداها لا تابع لحركة الروح بناء على من عشق وتعلق العشق تابع لحركة الروح
ويمكن اه كما لا يخفى   يشبه احاطة الحد او الحدود بالجسم لو قال بدل الجسم المقدار ليتناول
العارض للسطح ايضا في المقاطعة انه انما خص بالعطف على ما لذكره دون الخط والسطح
لانه الذي يمكن بحده بشرط لا شيء محلا فيها والا فاشكل هيئة احاطة الحد او الحدود
بالسطح او الحجم الحدود وعلى الاول خطوط وعلى الثاني سطوح وقال الكلمة المعروضة ما دام الشكل
هو الحدود والخط الجسم المحاط به فيه تردد وهذا كلام واتفاق وجود النسبة المتباينة
كلام   واما الكيفيات المركبة منها ومن غيرها وكالخلقة فان مثل المركب من الشيء
وما هو مباين لها مباين فالخلقة مباين للكيفيات المختصة بالكميات لان اللون الذي
اخذ جزؤه من الكيفيات المحسوسة المباينة للكيفيات المختصة ولو سلم المباينة من الكيفيات
المحسوسة والكيفيات المختصة بالكميات ثم جعلوا الكيفيات المختصة بالكميات قسمين وعرضها
وعدها وقسم بعضها حال كونها مركبة مع غيرها فخص الخلقة منها بالاعدودية او نقول
لعل الخلقة مجموع الشكل واللون بل هي الشكل المنضم الى اللون او هي هيئة حاصلة من
اجتماعهما وهذا الاخر اقرب الى جعلها نوعا على حدة فلا يوجد انه اعتبر تركيب الكيفيات
المختصة بالكميات بعضها مع بعض فكان هناك اقسام لا ما هي مع انهم لا يعتدونها
ولا يحتاج الى ان يجاب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء
مع الاستقامة مثلا   فان كان استعدادا لشدة ذا امكان قبل وصفا للاستعداد
بالشدة في استعداد القبول واللاقبول يوجب خروج اصل الاستعداد الذي
نسبته الى الطرفين على التسوية قلت معنى قبول الشيء للشيء كونه بحيث يمكن ان يحل هو فيه ه

او السطح

مطلقا فنقول انهم لم يجعلوا المركب منها من الكيفيات المختصة بالكميات ه

او اعتباري هو الامكان الذاتي ومن قبول الشيء للشيء ولا قبوله له امور متفاوتة
بها حال ذلك الشيء المقبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا اعني الاستعدادات فيكون
الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الامكان الاستعدادي وهو متوسط بين القبول
واللاقبول توسطا معنويا لانه في حال اللاقبول مقرب للشيء الى القبول وفي حال
القبول مقرب الى اللاقبول   ويلزم التسلسل ان منع لزوم التسلسل بمثل ما مر في
وجود الوجود وامكان الامكان وغير ذلك لجواز ان يكون حصول النسبة في محلها
اعتباريا ويضعف ايضا الدليل المذكور بالاين   لو كان حصولها لكانت انواعها
لتسلسل حال ولم يكن اجناسا عالية فيه بحث لاحتمال ان يكون مقول النسبة عليها عرضيا
بل لا بعرض النسبة لها بان يكون معه ذات اضافة ونسبة لا انها
محمولة عليها او صدقها عليها عرضا لا عرضا   الا الاضافة فان مفهومها النسبة
في ذاته مطلق النسبة للاضافة ذاتي لاحتمال العرضية ولو سلم الذاتية يلزم ان لا يكون
جنسا عاليا او فوقها النسبة التي هي جنسها   لانها حصلت بعدما لم يكن اه
لعل المراد انها وجدت بعدما كانت معدومة لانه محل النزاع بل المراد ان محلها
اتصف بها بعدما لم يكن متصفا بها وجه ظهر انه لا يدل على كون الوصف امرا موجودا
في الخارج لانه لما كان موصوفا بصفة وجودية فعدمت تلك الصفة وسلبت عن
موصوفها وبقي الموصوف موجودا فقد اتصف ذلك الموصوف بسلب تلك الوصف
بعدما لم يكن متصفا فلو كان الحصول بعدما لم يكن بهذا المعنى مقتضيا للوجود لزم
وجود ذلك السلب   والا لكان نفي النفي هنا اي ان لم تكن الفوقية التي حصلت
بعدما لم يكن غير عدمها بل عدمها لكان هي النفي هنا لانها نفي عدم الفوقية وهو
نفي فلا بد ان يكون نفيها اثباتا وفيه نظر لان الفوقية ليست نفي عدم الفوقية بل
اتصاف محلها بها مستلزم لعدم اتصافه وكذا الحكم بعدم الفوقية وبقاء نقيضه

بهيئة ذات اضافة ه

١٠٥٤

ابتدأت

بعدمها ولا تنافي في عدمها في نفسها فلو كانت الفوقية عدمية في نفسها انتفاها ذكرت
كوجه السماء فان العقل اعقل السماء وتوجه الى ما لها بالقياس الى الارض
وجدنا متصفة بالفوقية بخلاف تحيزها فانها تعرض العارض فقط ومفهومه
اتمام نسبة الجسم الى المكان فانه منه يعرض للجسم باعتبار حصوله في المكان لا انه نفس
النسبة التي هي حصول الجسم في المكان فان ذلك مذهب من ذهب الى ان الاجناس
العالية للاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة واما من ذهب الى انها تسعة فالنسبة عنده
عالم السبعة الباقية ويسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا وجوده ضروري بشهادة
الحس وكذا انواعه الاربعة التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق عندهم موجودة
اذ حاصلها عائد الى الكون والمنازعات امور اعتبارية لاحقة ممنوع بل كونه مسبوقا
بكون آخر او غير مسبوق وكون المكان بحال بالتعرض منها وعدمه كما في الافتراق والاجتماع
وكذا في المواقف حصول الجوهرين متصاعدا في مكان واحد يكون السكون
عندهم هو الكون الثاني في المكان الاول والحركة هي الكون الاول في المكان
الثاني وعلى هذا الكون الواحد بالشخص عند من ذهب الى بقاء الاعراض
تارة حركة وتارة سكونا ويكون الفرق منها كالفرق بين الشيب والشباب
ويكون الجسم في اول حصوله في المكان اذا لم يكن ذلك الحصول مسبوقا بحصول آخر
لا في المكان ولا في مكان آخر ليس متحركا ولا ساكنا واختار الامام وبعض الاشاعرة
ان السكون هو مجموع الكونين متصاعدا في مكان واحد والحركة مجموع الكونين
فعلى هذا ان الجسم في اول حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا كما انه ليس متحركا ولا ساكنا
في شيء من الكون وحده بل في المجموع معا وسائر حركات الافراد الغير المتجزية
فان الاكوان المتتالية بجزء في الآنات المتتالية حركات متتالية كل منها متحركا
الآنات التي هي فيها بخلاف القول ببطلان الجزء وبطلان تركب الزمان من الآنات

فان الجوهر الذي هو ذو وضع قابل للانقسام لا الى نهاية وكذا الزمان والحركة
الواقعة فيه لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل في حاشية التجريد
الاولى ان يقال كمال الشيء ما يكون حاصلا فيه بالفعل ليندرج فيه الكمالات اللازمة
الحصول كما في العقول وتناول تعريف الحركة الحركات الازلية على زعمهم وانما كان
الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وكانه
صح بالقوة تنبيها على المعنى لا لان سبق القوة شرط في الكمال اذ يمكنه تصور القوة
وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس معتبرا ههنا
عدمها ه اذ لا يجب ان يكون الحركة اللتي بها حاجيا من اسمي(?) فالحركة حال حصولها
بالفعل يتعلق بقوتين احديهما قوة الباقي من الحركة والثاني قوة الامر المتمادي الى انه
القوة الثانية مشتركة بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام
في المسافة ولم يصل الى المقصد واذا وصل اليه لم يكن هناك حركة اصلا ولكنه
واما القوة الاولى فمختصة بالحركة بمعنى القطع فان المتحرك حال اتصافه بها يكون
يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل والقوة والفعل في ذات
شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت بالفعل لم يكن هناك قوة
متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها
كمال اول لما هو بالقوة اي للجسم الذي هو بالقوة في التوجه الى المقصد
لا هو بالقوة مه وفي التأدي اليه ايضا لان الحركة ليست كمالا اولا من كل جهة اي ليست
اولية بالقياس الى كل كمال له فانها ليست كمالا اولا له من حيث هو بالفعل
اول مه اي بالقياس الى الكمالات التي هي له بالفعل كل شيء بالقياس الى ما له بالقوة
وهي التأدي الى المقصد فانه ولتينا انما هي بالقياس اليه فان قلت يصدق
تعريف الحركة على كمال هو غير التأدي الى الغير وغير اول مطلقا ويكون اول بالقياس

الى كمالاته بالقوة فان كثيرا من الاجسام حصل لها كمالات بالفعل فى الصور
النوعية لها ويمكن لها كمالات اخر يخرج من القوة الى الفعل اذا حصلت شرايطها
فيصدق على الحاصل بالفعل الذى هو غير الماذى الى الغير كمال اول لما هو بالقوة انه
من حيث هو بالقوة قلت المراد اولية بالقياس الى ما هو بالقوة على سبيل
الوجوب اى يجب ان يكون معها بالقوة نظرا الى اخصها لا مطلق ولا يجب ان يكون خارج
عنها انما هو على تقدير ان يكون قوله من جهة ما هو بالقوة متعلقا بقوله
اول بمعنا الاولية اى لا يكون اول من احوالها بالقوة ومن جهتها يكون
له فتحوا ولو قال فى المواقف فى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظر اذ
لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول وثان اقول ليست ما سعة الحركة
شيئا بالقوة اذا حصل كان كمالا ثانيا بالنسبة الى الحركة ولا يجب ان يكون هو
الحصول فى المنتهى بل جاز ان يكون ذلك وان يكون هو الحركة ايضا فى المستديرة
وان لم يوجد الاول ابدا لكن الثانى لا ينقطع اصلا على وجاز ان يجعل قوله
من جهة ما هو بالقوة متعلقا بالكمال مطلقا اى كمالا هو من جنس ما هو بالقوة
فان الحركة التى حصلت للجسم بالفعل من حيث انها بقى منها وقد الوجوب معتبر على هذا ايضا
فلا ينتقض بكمال هو غير المادى الى الغير اذ الكمال للجسم الذى هو محله بالقوة فى
حصول فرد او جنس منه والاول اظهر نظرا الى اللفظ او على سبيل التدريج وهو
الحركة هل حصول الشئ الواحد فى نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل
فى الجزء الاول من الزمان لا بد ان يغاير لما حصل فى الجزء الاخر منه لاستحالة ان يكون
الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها
ببعض لا تصالا حقيقيا لامتناع اتصال الموجود بالمعدوم وكل واحد منها حاصل
دفعة فالحركة بمعنى القطع لا يكون موجودة فى الاعيان بل من الامور المرسمة فى

الخيال بواسطة امر موجود مستمر غير مستقر هو الحركة بمعنى التوسط وكذا الزمان
بمعنى كم متصل غير قار لا حاصل من الزمان الذى هو الان السيال وفيه نظر
فان كون ما سبق الدفع وما سبق التدريج او ليا ممنوع فقد قال المنع مكابرة اذ
لا خفاء فى تصور ما يطلق عليه لفظ الدفع والتدريج نعم قد يكون هناك خفاء
فى المراد باللفظ ولا كلام فيه ان تحرك من نوع من تلك المقولة الى نوع
آخر منها كما فى الحركة من السواد الى البياض فانهما نوعان متخالفان فى الحقيقة
وهو ظاهر او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع
كما فى الحركة من مقدار الى مقدار آخر اكبر منه او اصغر على تقدير ان يكون المقادير
المختلفة بالصغر والكبر متفقة الحقيقة متخالفة بالاعراض اما ان كانت متخالفة الحقيقة
فمثال للحركة من نوع الى آخر وقد يكون الحركة من فرد من مقولة الى فرد آخر
منها كما فى الحركة الاينية فان الظاهر فيها انها كذلك فان قيل يشكل بالحركات
الازلية السرمدية للافلاك لانها ليست حركة من نوع من الوضع الى نوع آخر
او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد لانتفاء الابتداء والانتهاء قلت
يكفى توهم الابتداء والانتهاء وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها
الحركة ما فى شرح المواقف وفى حاشية شرح التجريد ذهب جماعة الى ان معنى قولنا
الحركة فى مقولة كذا هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها يتغير من حال الى حال
على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا
ان الجوهر الذى هو موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل
قال وهو باطل لان المسود مثلا اذا اشتد سواده ليس هو ذات السواد وشتد لان ذلك السواد
ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقى ولم يحدث فيه صفة زائدة
فلا اشتداد فيه ايضا وان حدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد ولا اشتداد و

المتحرك ﻫ
منشاء
وقوع
موضوع تلك المقوله ﻫ
ثان ﻫ
انقضت ﻫ
زعمهم ﻫ
بلجنه ﻫ

لا حركة في ذات السواد بل صفة والمفروض خلافه هذا كلامه وفيه نظر لان معنى الحركة
في الموضوع هذا ان يكون الموضوع بعينه متغيرا في صفاته فاذا حدث في ذات السواد
صفة زائدة بعد تغير ذات السواد من صفة هي عدم الاستداد الى الصفة هي الاستداد
فالوجه في ابطاله ان يقال اذا تحرك من نوع الى نوع آخر لم يمكن ان يجعل الموضوع سببا
من النوعين لان النوع الاول لم يبق بل انعدم والموضوع يجب ان يكون باقيا وله
ان يقول في مثل هذا يوجد حركتان احديهما من الاستداد الى الاضعف والاخرى
من الاضعف الى الاستداد فان الماء البارد تحرك اولا الى ان يضعف برودته
ثم يبقى برودته ويوجد فيه حرارة ضعيفة تحرك فيها الى ان توجد وذهبا فوق
الآن معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين
ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من
كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو اغلاط
اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير
ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التغير حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك
فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيئا منها جنسا للتبدل الواقع فيها
اقول وفيه نظر لانه قدس سره في تحقيق الحركات على وجه يندفع الاشكال الذي يورد
عليها ان للمتحرك في الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه
متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة و
بعدها بعدها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك بعدد الاون بحسب
الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا
كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين
في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما اين آخر كما ان كل نقطتين مفروضتين

على

على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع
الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة
في كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة لا يمكن ان يفرض في تلك
الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان يفرض
فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات
فظهر انه عند الحركة يتبدل اين غير سيال الى اين غير سيال آخر فالاين السيال
هو الحركة لانه هو الحركة بمعنى الكون في الوسط وهي الموجودة دون الحركة
بمعنى القطع فان قيل لا يصدق تعريف وهو الخروج من القوة الى الفعل
على سبيل التدريج على الكون في الوسط بالمعنى الذي ذكرت فينبغي ان يكون
الحركة هو الانتقال من الاين الغير السيال مطلقا الى اين آخر غير سيال ايضا سواء
كان اين سيال وكذا الكلام في الحركة في باقي المقولات قلت معنى هذا الا معنى
الكون في الوسط ففي الجملة لزم احد الامرين اما عدم صدق تعريف الحركة عليها
او عدم تحقق معنى الكون في الوسط ولا بد من تحقق معنى الكون في الوسط و
من توجيه صدق التعريف عليه فكل من السيال وغيره يتبدل بآخر فليس الحركة هو
التبدل بل هو من لوازمه فجاز ان يجعل الحركة في كل مقولة نوعا منها
فان التبدل لا يكون في نفسها مقدارا اي لا يكون مقدار خاص من لوازمها
بل كل من المقادير المخصوصة الحاصلة لها يعرضان بعاونة الصور والاسباب
الخارجة عنها فجاز ان يتبدل بعض منها ببعض آخر منها اما اصغر او اكبر
ولا حاجة لنا في بيان جواز التخلخل والتكاثف الحقيقيين الى القول بكون الهيولى
قابلة لجميع المقادير وتساوي نسبتها فظاهر وعلينا ما قيل بهذا المعنى الى تجوز
ان يكون فكره من التحرك انفصالها عنه قابلا بلا مقدار كل الجزء لا تصور

الحركة

المستمر

الا بوجهين ذكر قدس سره في حاشية شرح التجريد انه يرد عليه ان الوجهين ليسا على
طرفي السقف في زمان يكون امرا آخر لا سبب عليه وكذا الحال في العلة التي ذكرناها
في الدرس الماضي وقد يجاب عن الاول بانه على طرفي السقف عند تحققه وهو انما اذا
القارورة ويخرج بعض الهواء عنها بالمص لا محالة فلا يخلو من ان يكون مكانه
خاليا اولا والاول محل لامتناع الخلاء والثاني من الهواء فيها بان
يزيد مقداره ويقال لا يخلو ان يشغله الثاني اولا والاول هو الملط والثاني
باطل لامتناع الخلاء لا يقال لم لا يجوز ان يخلق جسما بارادة جسما آخر في موضع
الهواء الخارج وبعده عند دخول الماء فيها بارادة ايضا لانا نقول هذا وان
كان واردا عليهم بحسب نفس الامر لكن الكلام فيما اذا اجرى الكلام والمناظرة
على قواعدهم لزم صدور الافعال التي لا ذمن الطبيعة المشابهة قال
قدس سره في حاشية شرح التجريد هذا انما يتم اذا كان الماء الذي في الاناء بسيطا
ذا طبيعة واحدة وهو للانية فيها ممنوع اذ يجوز ان يكون لها مسام صغيرة
جدا لا يخرج منها الماء لكن يدخل فيها النار فيصعد بها الى فوق على تقدير امتناع
الخلاء لا يمكن حركة ماء في الاناء الى الجهات المختلفة سواء كان له طبيعة واحدة اولا
لانا اما يسود جسم آخر معه فيفرق بعضه عن بعض سواء كان متصلا واحدا
في ذاته او متعددا متلاصق السطوح بعضها ببعض اجزاءه وبان يتخلخل والاول
مسقط وسقوط والثاني هو الملط ويعود الثاني في المسام على تقدير امتناع الخلاء
من غير التخلخل والتكاثف لا يعقل اذ لا محالة في المسام شاغل يسوده فيما اما
بخروج الشاغل عنها او بان يدفعه النافذ الى جهة حركته فيكسر الاناء اما خروجه
فلا يخلو من ان يكون قبل نفوذه او معه او بعده والاول يستلزم الخلاء وسوء
وهو الآخرين يستلزم التكاثف اما الثاني فهي المسام واما الثالث ففي الاناء ثم

الثانية

خلا لما اولا والاول محل لامتناع الخلاء والثاني هو الملط لانه اذا خرج بعض الهواء منه ولم يبق مكانه خاليا فلابد

فيصعد بها

بعينه

المحلل

التخلخل بسبب الخروج عنها واما دفعه الى جهة حركته فيكسر الاناء فلا ان يكسر الاناء
على تقدير عدم الخلاء الا بصور بدون التكاثف لتمكن من اندفاعها الى ما وراءه
بل يمتنع الحركة الاينية مطلقا بدون التخلخل والتكاثف على تقدير امتناع الخلاء
واما النمو فقال الامام الرازي والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية
وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها
على مقداره الذي كان عليه بعد ما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او
كيفه لكن ليس ذلك حركة في الكم واجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها
عند النمو على ما كانت عليه من ضرورة دخول الاجزاء الزائدة على مسامها
وتشبهها وينقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة
او ان كان اتصال الزائدة المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام اسمع وقول
بل القول ما قاله الامام على التقديرين لانه على تقدير الانفصال المذكور ليس
الموضوع واحدا لان السوالي الاول وهو لي في ذلك المجموع وكذلك الصورة
ليست شخصا واحدا في الحالين بل شخصان اما الصورة فلان المتصل
الصغير الذي هو الجزء الاصلي غير المتصل الكبير الذي حصل منه ومن الجزء
الزائد واما الهيولى فكذلك ومعنى الحركة ان يكون موضوع منتقل من حال
الى حال آخر على سبيل التدريج وليس الامر هناك كذلك فلا حركة اصلا
ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة اي الدليل على وقوع الحركة
في الكيف هو الاستحالة المحسوسة فان الماء اذا ازداد حرارة فحارا بالتدريج
نقل في حاشية شرح التجريد عن الرازي انه قال حيث اعتمدوا في وجود الحركة
في الكيف على ما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل

في شرح المواقف

الكمية

واحد

الامام

الا ذلك ليس حركة

التقريع لا اعتقاد وعلى ذلك لجواز ان يكون هناك كمنات متحددة في آنات مهما ازمنة
حصره فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكمنات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون
هناك تغير تدريجي بل دفعات وحده متعاقبة فلا يكون حركة واستدل في شرح المقاصد
على ذلك كتعيش الحركة وكذا ما يجعل حركة في الكم بان ما بين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات
او الكمنات متمايزة بالفعل تنقسم الجسم من كل منها الى الاخر وحينئذ كلا تو ذلك
فان الحركة لا بد فيها من ان يكون الوسط بين المبدا والمنتهى واحدا اما بالشخص يمكن ان يفرض
فيها كميات وكيفيات غير متناهية كل منها في آن فحينئذ كانت الحركة في الكيف
او الكم ولا يكون بعدد افراد الكيفيات والكميات في ذلك الا بالقوة
لا يقال لا نم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون تغيره الى هذا النوع الا شانح الحركة
في الكيف متوقف على اثبات ان محال الماء تغير فيه حقيقة طبايعها النوعية وعلى ان
ذلك التغير تدريجي ولم يذكر والبيان الثاني الامام من ما يحس من سود العنب
وسخن الماء او قدم ما رد عليه واثبات الاول يحتاج الى ابطال مذهب اصحاب الكمون
والبروز والخليط فان اصحاب البروز والكمون انكروا الاستحالة والكون والفساد
وجماعة من اصحاب الخليط ذهبوا الى ان النار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه
الاجزاء الحارة ومنهم من قال ان الماء اذا صار حارا فقد نفذ فيه اجزاء نارية
من خارج ومنهم من قال بعلته بعض اجزائه نارا وتختلط بالاجزاء المائية فهم
معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة والشارح تعرض لابطال مذهب
اصحاب الكمون والبروز ومذهب القائل بالنفوذ دون مذهب من قال منهم
بالكون والفساد دون الاستحالة وابطل ذلك بانه لو كان كذلك لما ظهر   لوجب م
كل السخونة في بعض اجزائه والثاني بافيا على برودته ولم يكن كذلك بل يظهر بعض
السخونة في كل الماء   فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلا فان قيل

الكيف م

حللا رر

الكلام

برزت

الكلام في حرارة الماء وكون الحرارة التي فيه زائدة على ما لاقاه غير معلوم قلت
هذه الطائفة ينكرون الاستحالة والكون والفساد مطلقا ولا اختصاص كلامهم
بحرارة مس الماء وبرودته اصلا ومع ذلك بحث الكون والفساد فيطل انكار هما لا ما قالوا
في انكار الاستحالة   ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها الا بما سبق على المكان
هو السطح اما اذا كان هو البعد فلا اجزاء مفارقة لامكنتها سوى اجزاء المحور وعلى
هذا يكون سطح الحوا ظاهرا وهو اذا على تقدير ان يكون كل جزء تفارق مكانه لا يلزم
مفارقة الكل من حيث هو كل اولى وهذا الذي ذكرنا اظهر فيما اذا كان المكان
هو السطح لانه على هذا المفارقة للاجزاء عن امكنتها ايضا كما وصفه
اذا كان الكل في مكان احتراز عن الفلك الاعظم   اما الجوهر فلا يكون فيه الحركة
اي لا يمكن ان ينتقل محل الجوهر الحال فيه منه الى جوهر اخر من جنسه بان يكون كلاهما
نوعين لجنس واحد او من نوعه بان يكون كلاهما شخصين من نوع او تحصين منه على
سبيل التدريج اما الجوهر الذي ليس حالا في آخر فلا يعقل الحركة فيه بالمعنى المذكور
اصلا وسقوط فالجوهر الذي ينتقل محله من حال فيه الى حال اخر فيه ايضا كما في
الصورة العنصرية بالانفصال والاتصال والصورة النوعية المتبدلة بعضها
الى بعض كالصورة الهوائية المتبدلة الى الصورة النارية فلا يكون الا دفعا
كما ذكر   كان هو متوسط وهو السيال الذي بين المبدا والمنتهى فاما ليس الا   لما
العرض   لا يقبل الاشتداد والتنقص فان الانتقال التدريجي هو الحركة   الذي
ان كان المتحرك ينتقل به اما الى جوهر اقوى منه اشد او الى اضعف منتقص واجيب
بانه قد يكون الى المساوي   فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد
او لا او يبقى نوع الجوهر محل الجوهر الذي ينتقل من الحال الجوهري الى حال اخر فيه لا الجوهر
الحال لان المحل اذا كان في الوسط فهو اسفل من المبدا الوسط لا محالة فهو ليس

عدم بمكانه فيما تقدير عدم مفارقته كل واحد
عدم بمكانه كان عدم مفارقة الكل من حيث
هو كل م

فان قيل ما عرفت الحقيقة الجوهرية محل كلام لانا فرضنا بقاءه متصلا من المبدا الى الوسط لعدم تعرية فلم لا يجوز ان يكون في حال هو جوهر وان اراد به الاعم فلا يلزم الا يكون استحالة لجواز ان يكون تغيرا في الجوهر فان قيل بقاء المحل يستلزم بقاء الجوهر الحال لان الهيولى انما تبقى بالصورة قلت انما تبقى بمطلق الصورة لا بصورة معينة فعند زوال صورة منها اذا حصل فيها اخرى يكون بقاء تلك الصورة الحالة فاسها ما فيه عندهم تبدل الصورة الحالة فيها وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون الصورة المقومة للجسم صورة سيالة شخصية فيما من المبدا والمنتهى كما ذكروا في الكميات الموضوع في الوسط كمية سيالة شيء واحدة شخصية يختلف حال المتحرك في الآنات المفروضة في زمانها بحيث في كل آن له كمية اخرى ولا يمكن ان يعرض في تلك الكمية كميتان متصلتان بل كل كميتين بعرض فيما يمكن ان يعرض فيما بينهما كميات اخر فان قلت الانتقال التدريجي من الاضعف الى الاقوى او بالعكس بامر سيال واحد بالشخص غير معقول قلت الظاهر ما ذكرت لكنه لا اختصاص له بالجوهر بل هو جار في الكيف ايضا فالاظهر ان الانفعالات التدريجية الواقعة في الكيفيات ليست من قبيل الاستحالة بل والحركة من قبيل تبدل الكيفيات بعضها بعقب بعض بطريق الكون والفساد بحسب الاستعدادات الواردة على الموضوع واحدا بعد واحد الى ان ينتهي الى الاقوى والاضعف والانتقال من احد الضدين الى الآخر على التدريج كانفعال الماء البارد الى الحار يتدرج اولا الى ان ينتهي البرودة الى الضعف مراتبها التي استعدت علتها فيكون هذا استحالة لا كونا ارادوا بالاستحالة التغير التدريجي في العرض المصطلح الذي هو التغير التدريجي في الكيف وانما قلنا ذلك لانه لم يلزم مما ذكرنا الا ان يكون التغير في العرض اما ان يكون في الكيف فلا وكذا ارادوا بالكون التغير في الجوهر لا المصطلح الذي هو الحدوث الدفعي لان اللازم مما ذكره ذلك لا هذا

ثم ينتقل الى الضعف مراتب الحرارة ويتدرج فيها الى ان يعود الى اقوى مراتبها صح

وان لم

وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاستعداد دفعيا وايضا يلزم انتفاء الحركة حال فرض الحركة اذ لا يعقل الحركة عند انتفاء المتحرك فيكون الاستعداد دفعيا جوهرا آخر يعني ان المتحرك قد اسبق ويوجد في كل آن جوهر آخر الى ان ينتقل الى المنتهى لا انه يستند بسبب الحركة امكان انواع جواهر لو قال امكان جواهر متعددون ذكر الانواع لكان اولى لانه لم يلزم الا ما ذكرنا اما كونها انواعا متخالفة فلا لكون اصنافا او اشخاصا لنوع والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وذلك لان الصور شرط لبقاء الهيولى فاذا كان بين الجوهرين المتعاقبين الحالين في الهيولى زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه فيبقى الهيولى ايضا فلا متحرك ولا حركة ايضا لان المفروض ان في ذلك الزمان لا يوجد شيء من الجوهرين المتعاقبين وفرضنا الحركة فيه فقد يقال اذا كان المتبدل هو الصورة النوعية مع بقاء الصورة الجسمية بحالها فانتفاء المتحرك ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك الجواهر المتعاقبة غير الصورة الجسمية والنوعية الثابتة وجودهما بالبرهان المشاهدة فان استحالة جوهر آخر حال في الهيولى وراء ما عرفناه لم يقم البرهان على هذا الامر وذلك لم يلزم منه تعاقبها فيه بحث وهو ان في الجوهر يلزم محالان احدهما ما ذكر من عدم المتحرك حال الحركة وثانيهما ما ذكرنا من لزوم عدم الحركة في زمان الحركة وفي الكيف هو ما ذكر لا ما ذكرنا واما الجواهر المركبة فلانها تعدم بانعدام جزء منها فان الحركة في الجوهر المركب بان يكون هناك جوهر مركب يتبدل اجزاؤه تدريجا بان يكون فيها جوهر سيال مركب او غير مركب فيعدم المبدا تدريجا وانعدام المركب انما هو بانعدام جزء منها لا اقل وانعدام كل جزء منها دفعي لما مر فلا حركة في الجوهر المركب وقد مر الكلام على الامر وايضا في الحركة لا بد ان يكون الوصول الى المنتهى تدريجا اما كون الانفعال من المبدا

اي زواله فلا يلزم ان يكون تدريجيا بل لا معنى للانفعال التدريجي فقد ثبت
فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فتبين هذا المستقل بالاين والوضع فانها غير مستقلة
بالمعقولية لكونها نسبية يتبع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية معروضها فتقال لم لا يجوز
ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا وكونه غير مستقل لا ينافي ذلك وكذا
الكلام في سائر المقولات النسبية وهي تابعة لمعروضها فان كان معروضها
احدى المقولات الاربع التي يقع فيها الحركة وقعت الحركة فيها ايضا تبعا له كما
والا فلا مثال الحركة في الاضافة تبعا الحركة في الكيف ما اذا كان ماء اشد سخونة
من ماء آخر ثم تحرك حتى صار سخونته اضعف من سخونة الماء الآخر فكان الماء انتقل
من كيف الى كيف آخر على التدريج كذلك انتقل من الاشدية الى الاضعفية على التدريج
فقد تحرك الماء في الاضافة تبعا لحركة في الكيف ومثالها في الاضافة تبعا للحركة
في الكم والاين والوضع ما اذا انتقل جسم من مقدار اكثر من مقدار جسم آخر على
التدريج او من مكان اعلى من مكان جسم آخر كذلك او من وضع اشرف الى وضع اخس
ايضا فقد يقع في الاضافة تبعا لحركته في تلك المقولات لانه لو بقي على
حالة واحدة انما هذا يدل على امتناع الحركة فيها بالذات الا عند حركة معروضها
لا على امتناع الحركة فيها بالذات كان متى يقع فيها الحركة تبعا فان الكيف
والاين والوضع والكم الى صله في المنتهى بالتدريج حاصلة في زمان الوصول
ايضا بالتدريج ووقعت الحركة في متى تابعة لذلك تبعا لمعروضاته واما الجوهر
فيقع دفعة فلا يقع فيها حركة فان قيل يفهم من قوله فانها تابعة لمعروضاتها دفعة صح
انه يقع فيها الحركة تبعا وهذا يدل على انه لا يقع فيها الحركة اصلا قلت قوله بانها تابعة
لمعروضاتها يدل على انه لو كان معروضاتها مما يقع فيها الحركة تبعا وهذا يدل على تقع فيها الحركة صح
لا يقع فيها الحركة اصلا والا فلا ولم يلزم منه جواز ان يكون لكل منها معروض

يقع فيها الحركة والجوهر ليس لهما متبوع يقع فيه الحركة هذا وقد قيل ان الحمام اذا تحرك
الى الصعود او النزول فلا شك انه يتغير نسبة احاطتها تبعا لحركتها الاينية
واما مقولة الفعل والانفعال فلا يتصور فيه حركة فقد يقال الحركة فيهما لا يحصل ما بين
المتضادين مثل كل من التبرد والتسخن مثلا مراتب متفاوتة ينتقل من بعض منها
الى آخر على التدريج لكن يتبعه الحركة في المتعلق بيانه ان المسخن اذا تحرك في تسخينه
الى اشد منها تحرك من تسخنها الى اقوى منه واذا لم يتحرك في السخونة لم يتصور حركة
في التسخن وكذا الحال في التبرد وعلى هذا القياس التسخن والتبرد وقد عرفت انفا
انه لم يلزم من ذلك ان لا يكون عروض الحركة لهما بالذات مثل الثابت انهما لا يتحركان
الا عند حركة متعلقهما بوحدة موضوعها اي وحدته الشخصية فان وحدة
النوعية غير كافية في وحدة الحركة وشرط وبوحدة زمانها اي وحدته الشخصية
سواء كان متنوع الزمان او لا وبوحدة ما فيه اي وحدتها النوعية وانما
قرنها بالوحدة النوعية دون الوحدة الشخصية لان وحدتها الشخصية كافية للوحدة
الشخصية للحركة ومستلزمة للوحدة الشخصية لموضوعها وزمانها ومبدائها ومنتهاها
فحينئذ لم يمكنوا بها في وحدتها الحركة الشخصية على انهم اعتبروا في الوحدة الشخصية
للحركة وحدة المقولة بالنوع لا بالشخص وقول الشارح رحمه الله مع وحدة الموضوع
ووحدة ما فيه يدل على ذلك فان الوحدة الى صله للمقولة فيما فرض انما الوحدة ليست صح
النوعية دون الوحدة الشخصية وشرط فيتحد الحركة بوحدة الزمان يعني الوحدة
الزمان حرفي في وحدة الحركة لا انها كافية فيه كما قد يتوهم من ظاهر العبارة
بناء على حمل السببية المتفاوتة من الباء على السببية التامة بخلاف ما حملت على
مطلق السببية اعم من التامة وغيرها لكن وحدة كل من الثلثة غير كافية اي في
وحدة الحركة بالشخص او في وحدة المبدا والمنتهى والاول اولى لانه المقصود و

قد اشرنا الى انه لو اريد بوحدة المقولة الشخصية منها كانت كافية في وحدتها المستلزمة
لوحدتها فان المتحرك من مبدأ الى منتهى لبيان ان وحدة المتحرك بالشخص
مع وحدة المقولة بالنوع بدون وحدة الزمان غير كافية في وحدة الحركة بالشخص
ولم يتعرض لكون وحدة الزمان وحدها او مع وحدة المقولة بالنوع بدون
الوحدة المتحرك بالشخص غير كافية في وحدة الحركة بالشخص لظهور جواز حركتين من
نوع واحد او من نوعين من متحركين في زمان واحد لان الحركة المتصلة
ان صدرت عن محركين يكون هويتها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص قيل
ان المحرك الثاني ان لم يكن له اثر في تلك الحركة فلم يكن محركا وان كان له اثر فيها
فان كان اثره عين اثر الاول فيلزم تحصيل الحاصل وان كان غيره لم يكن الحركة
واحدة بالشخص والجواب انا نختار ان اثره غير اثر الاول وتغاير الاثرين لا يبطل
الوحدة الشخصية الاتصالية فان الهويات الاتصالية كلها يمكن ان يفرض فيها شيء
فشيء ومع ذلك لا يبطل وحدتها الشخصية الاتصالية فان الصعود اجعلوا
الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض الى السماء مختلفتين
بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه بالنوع دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على
الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه دون ما منه
وما اليه والحركة على الاستقامة منه ويسره مرتجلا واكثر متسعة بالنوع لعدم الاختلاف
في شيء من الامور الثلثة فلم يعتبر في الاختلاف والاتفاق المذكورين حال الطبايع
الاجسام المحيطة بالمتحرك بل اعتبروا حال الاين انفسها فجعل الاين الذي في
الحجر في اسفل الهواء مخالفا لما في اعلاه بالنوع وجعل الاين التي في الاوساط
متسعة بالنوع بحكم قد ذكر الامام في المباحث المشرقية ان الطرفين وان لم يختلفا با
لماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل وهذا القدر كاف

النصارم

في اتحاد

في اختلاف الحركة بالماهية واورد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى
مع الرجوع منه الى ذلك المبدأ واعتذر عنه بانه لما كان مبدأ الصعود والهبوط
ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس
بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس
بخلاف الحركة منه واليه ان قدر مع الزمان بان يقدر بان افراده
مختلفة بالنوع في عارض واحد كاشتراك القطن والثلج المختلفين بالماهية
في كونهما معروضين للبياض لجواز اشتراك العوارض المتحدة كاشتراك
السواد والبياض في معروض واحد بالنوع وهو الجسم فان الجسم المعروض
للسواد قد يوافق بالنوع للجسم المعروض للبياض وقد قيل ان هذا التمسك ضعيف
لان الزمان عارض لحركة الفلك الاعظم لانه مقدارها والباقي الحركات متعلقة
بالزمان وهذا التعلق غير ذلك فلا بد ان يبين ذلك بغير هذا بان يقال لا يتصور
في الزمان اختلاف بالماهية ولو فرض فلا اختلاف في جواز احاطة الزمانين المختلفين
واحدة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس هذه الاربع اجناس
عالية فاختلاف الحركة بسبب اختلاف ما فيه هذا الاختلاف كان في الجنس العالي
والحركات المختلفة بالجنس اذا كان تحت واحد من هذه الاربع كانت متحدة
اصلا في ذلك الجنس العالي وترتب اجناس الحركات ترتب الاجناس التي يقع فيها
الحركات الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية مثلا الحركة
في الكيف جنس فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في الكيفيات
المبصرة وهي جنس للحركة في البياض الى جانب الشدة او الضعف وهي فوق الحركة
في البياض المخصوص الى مخصوص آخر اشد منه او اضعف لنفس اتحاد المحرك
والزمان لما سبق من ان الحركتين المختلفتين يجوز ان يصدر منهما حركة واحدة فيه بحث

في اللون وهو جنس للحركة في

وههنا ان الكلام فى ان كون المحركين متضادين هل يوجب تضاد الحركة ام لا وما ذكر
من ان المحركين المختلفين يصدر عنهما حركة واحدة بالشخص انما تم لو ثبت جواز كون
محركين متضادين ولم يثبت بل الظاهر ان تضاد المحرك يوجب مثل القوة التى
هى مبدأ المدافعة الصاعدة والتى هى مبدأ المدافعة الهابطة يوجب تضاد
الحركتين الصادرتين عنهما فان قيل تضاد الحركة لتضاد المبدأ والمنتهى
اللازمين لتضاد الحركة لا لتضاد المحرك قلت لا نم ذلك لا بد له من دليل وما قيل
ان الحركتين المتضادتين قد يصدران عن محرك واحد كحركة حجر قسرا
الى تحت والى فوق بالارادة فلا تم لانه لا يدل الا على ان تضاد الحركتين قد لا يكون
لتضاد المحرك اما على ان تضاد المحرك لا يوجب تضادهما فلا   فهو عارض للحركة بها
بالنسبة الى حركة فلك الاعظم فان الزمان مقدارها فيكون عارضا لها اما بالنسبة
الى باقى الحركات فهو متعلق بها ظرف لها فيقال تضاد الظرف والمتعلق لا يوجب
تضاد المظروف والمتعلق   فبقى ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه
فان قيل لم لا يجوز ان يكون لتضاد القابل اى المتحرك قلنا لا تضاد فى القوابل
ليستند اليه تضاد الحركة وما قيل ان القابل الواحد يتصف بمتضادين فى وقتين
فلا تم لانه يدل على ان تضاد الحركة قد لا يكون لتضاد المحرك القابل وليس مقصود
بل المقصود ان تضاد القابل هل يوجب تضاد الحركة ام لا ولم يثبت
واللازم بط فالملزوم مثله هذا منقوض بحركة الفلك وقيل من يقول بكون بعض
الحركات مستندة الى ذات محلها لا نم جواز سكونه فالاولى ان يقال لو تحرك لذاته
لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام فى الجسمية او يقال لو كانت الحركة مقتضات
الجسم لكان اذا انتفى جزء دام ذلك بدوام الجسم فاوجد الجزء الاخر فلا حركة منتف
فان قيل كان لنا شعور بما يصدر عنا هذا انما يستقيم فى الحركة التى هو جوهر

متعلق

متعلق بالمتحرك تعلقا مخصوصا فان التحريك والشعور كلاهما يصدران عنه الا فى
القوى الحيوانية فلان القوى المحركة غير القوى المدركة عندهم وقوله وان لم يكن   على القوى المدركة
مستندا عن سبب خارجى اولى من قولهم مبدأ الحركة فيه فانه لا بد ان يصرف عن
ظاهره ويجعل اعم من ان يكون فى المتحرك متعلقا به تعلقا مخصوصا كما فى النفوس
الانسانية والفلكية   مستند الحركة بسبب عروض تلك الكيفية ليس معناه ان
تلك الكيفية توجب استعداد الحركة ويحدث منه استعداد الحركة اتصافا بتلك الكيفية
وههنا بحث وهو ان السرعة والبطؤ لو كانا وصفين زائدين على ماهية الحركة
وجب ان يكون مقتضى ماهية الحركة مع قطع النظر عن الوصفين المذكورين قدرا
معينا من المسافة فى قدر معين من الزمان محفوظا فى الاحوال كلها ولا نعقل
ذلك لان السرعة والبطؤ امران اضافيان لا ينتهيان الى حد فان اسرع
الحركات وابطاها غير معقول فان الحركة منطبقة على الزمان والمسافة والزمان
قابل للقسمة لا الى نهاية على اى حد من السرعة يفرض يكون فى زمان قابل للقسمة فوقوعها   فالحركة مه
فى نصف ذلك الزمان ممكن فيكون اسرع وقولهم حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات   مراده انها اسرع الحركات مه
الموجودة لانه لا يمكن حركة اسرع منها وكذا على اى حد من البطؤ يفرض الحركة
يكون فى ضعف ذلك الزمان ممكن ايضا فيكون ابطأ والمحفوظ فى الاحوال كلها
يجب ان يكون اقل ما يمكن ولا يمكن الا على ما ذكرنا وعلى تقدير امكانه يكون   بما ذكرنا مه
البطؤ زائدا لا السرعة وغاية ما يمكن ان يقال الحركة لا تقتضى قدرا معينا من
الزمان بل تقتضى مطلق الزمان والمعين هو الوصف الزائد ولا يمكن خلو الحركة
عنه وذلك الوصف هو السرعة بالاضافة الى وصف آخر محقق او مفروض يقتضى
زمانا اطول فى تلك المسافة والبطؤ بعينه بالاضافة الى آخر كذلك يقتضى زمانا
اقصر منها   ولا شىء من الفصول مما يلحقنا قدر الكلام على ذلك فليتذكر

فينبغي ان لا يحس فيه شيء قاهر والاولى ان يقال فينبغي ان يكون تلك
السكنات اظهر عند الحس من تلك الحركات وليس كذلك فاما ان يكون
حركة الظل في الاشياء لا اختلاف في ان لا حركة للظل بل هي اما يحصل عند انعدامه
بسبب ارتفاع الشمس فان ما له الظل مانع من حدوث الضوء في مقابلة الشمس
فكلما ارتفعت الشمس وقع في مقابلة الشمس بعض من الهواء الذي لم يكن مقابلا
للشمس بسبب ذلك الشيء الذي له الظل فينتقص الظل فيحصل ان الظل قد تحرك وايضا
قد منع استحالة ان يتم الشمس دورة ولا ينتقص من الظل شيء فان جميع الاشياء
لما كانت مستندة الى الله بلا وجوب وايجاب جاز ان تتحرك الشمس ولا يتحرك الظل
لكن جرت عادته بخلاف ذلك كذا في المواقف فالاولى ان يستدل على ذلك
بحركة الرحى فان حركة الطوق الصغير منها ابطأ من حركة الطوق الكبير منها لقصر
مسافته بالنسبة الى مسافة الطوق الكبير مع الموافقة في الزمان ولا يجوز ان يكون
بطؤه بتخلل السكنات والا لزم الانفكاك وهو خلاف الواقع ضرورة فان
قيل الرحى متصل واحد فليس هناك شيء كان احدهما اسرع حركة والاخر ابطأ
قلنا نفرض مثل سطح الرحى بحيث يشتمل على طوقين بالفعل احدهما صغير والاخر كبير
لكن خرق احدهما بالاخر بحيث لا ينفك اصلا وفي الحركة الارادية مخالفة
الطبيعة والجروح كلها وقد يكون سببه ضعف القوة المحركة الارادية او القسرية
وصوله الى ذلك الحد آنيا اورد عليه انه ان اراد الوصول التام اخترنا الثاني
ومنعنا ان الوصول في الباقي من الزمان بل في مجموعه وان اراد الوصول الناقص
او الاعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي
كلا منافيه وفي الاظهر في الاستدلال ان يقال هذه المسافة يجب ان لا يكون
منقسما في امتداد المسافة والا لما كان هذا حقيقة واذا لم يكن منقسما في ذلك

الامتداد

الامتداد كان الوصول اليه آنيا اذ لو كان زمانيا لكان الحد منقسما في ذلك
الامتداد ولتعلق الوصول به شيئا فشيئا اقول الجواب عن الايراد المذكور هو
ان الحد لا معنى له سوى ما ذكر مع التردد المذكور في الوصول حالا معنى له اذ
الوصول الحقيقي الى ذلك الحد عبارة عن الوصول الناقص والتام فيتم الكلام ويسقط
الايراد ولعل ذكر الاظهر اشارة الى ذلك وذلك البعض هو زمان
الوصول لا المجموع ونعود الكلام في ذلك البعض ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له
وكذا نعود ذلك المحذور في قوله فزمان الوصول هو الثاني من الزمان لا المجموع
وهكذا الى ما لا نهاية لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك وذلك
الحد اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون الميل علة قريبة للحركة معدة للوصول
كالحركة فلا يجب تحققه عند تحقق الوصول اليه ويمكن الجواب بانه لو كان الميل معدة
للوصول الى كالحركة فلا بد ان يكون للوصول علة فاعلية يجب وجودها معه ويجب
ان يحدث علة الرجوع في آن الرجوع ولا يجوز ان يكون يجتمعا مع علة الوصول
وهو خلاف م والا لزم الوصول واللاوصول في آن واحد ورد منع امتناع اجتماع
المثلين قد يقال انما يستدل على الامتناع فالمنع بعده خارج عن القانون
ومكابرة ايضا فان قيل المنع المذكور مبني على ان الميلين ليسا علتين للوصول
واللاوصول فلا يتم ما ذكر من الاستدلال وهو لزوم الوصول واللاوصول
في آن واحد قلت مقصود المستدل ان لكل من الوصول واللاوصول علة فاعلة يمتنع
اجتماعهما والا لزم ما ذكر سواء كان هما المثلين او غيرهما واجب ايضا يمتنع
الذي م حدوث الميل في آن بل هو زماني كالحركة فان الآن الذي هو طرف الزمان وقع
فيه الحركة الرجوعية يجوز ان يكون مشتركا بين الوصول واللاوصول واما الرجوع
فلا يحصل بدون الحركة والحركة زمانية فيجوز ان ما هو الموجب لها ايضا زمانيا

فان النسبة التي هي غير الاضافة ا فان قيل اي خبر المبتدا قلت لعله مستغن
عن الخبر فان قوله ذلك الشيء ا ساد مسد الخبر فانه لولا لكن كان ما بعده
خبره ووقوع المبتدا بلا خبر كثير في كلام العرب مثل اقائم الزيدان وما قائم الزيدان
وبعض اسماء الافعال ومثل هذا التركيب وان كان من كلام المتاخرين وان لم يعلم
وقوعه في كلام العرب لكن له نظير فيه وهو ما ذكرنا والعبارة الظاهرة في
المقصود هو ان يقال وليس كل نسبة اضافة فان النسب التي كانت ماهيتها
معقولة بالقياس الى تعقل شيء اخر لكن ذلك الشيء لا يكون معقولا بالقياس اليها
غير اضافة   فالنسبة التي لا يوجد الطرفان ا في حاشية شرح التجريد في شرح
هذه العبارة يعني ان النسبة مبتدا وقوله غير اضافة خبره والنسبة منصوبة عطفا
لا يوجد وتعدد لفظ نسبة بعد قوله والنسبة التي لا يوجد الطرفان فيها
من حيث هو كان مضافا فانه وطريق معرفته ان ينظر في اوصاف كل من الطرفين
فاي واحد اذا وضعه ورفع ما عداه ثبت الاضافة واذا وضع غيره
مكانه ورفعه لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا
عبر عن كل واحد من الطرفين ماخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان مفردا
او مركبا ونسب احدهما الى الاخر انعكست تلك النسبة قطعا   وهذا الانعكاس
غير الانعكاس المذكور في المنطق فان الانعكاس الحملي المذكور في المنطق هو
جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا وانما قيدنا الانعكاس بالحملي لانه محل
الاشتباه واما الانعكاس المذكور هنا فهو جعل ما هو مضاف انه محمول
للمحمول مضافا فالمضاف وجعل محمولا ونفس هذه المحمول مجردا عن الاضافة موضوعا
وكذا في المثال موضوع الاصل الذي هو نفس مضاف المحمول بعينه
ومحصلا اي معه   مثل ان يحصل موضوع الابوة كما يقال زيد اب فانه لم

يحصل

يحصل موضوع البنوة لعدم تحصل الابوة فانها اذا حصلت لزم تحصل البنوة
قطعا   لما كان التقدم من انواع الاضافات جعله فرعا على الاضافة فان قيل
هذا يوجب ان يجعل قسما منها لا فرعا عليها لان المناسب للفرع ان يكون اجرا
لازما لما هو فرع له وتابع له قلت الانسب ما ذكرت لكن لما لم نذكر الاقسام
كل نوع منها بل ذكر احكام الاضافة على الاطلاق لم ذكر ابحاث هذا النوع وحده
فجعله فرعا لبحث مطلق الاضافة فيه وما يقابله   ولا يكون مؤثرا فيه هذا
لا اختار ان يقدم العلة الفاعلة وحدها فالظاهر انه جعل المتقدم بالعلة متناولا
له بان يجعل قوله وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله اعم من ان يكون تاما
او لا ويحمل هذا على التام ويجعل المؤثر قوله ولا يكون مؤثرا فيه مختصا بالمؤثر
التام الجامع لشرائط التاثير وارتفاع موانعه وهذا اولى لموافق كلام
القوم على ما ذكر في شرح المواقف ان المشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه
ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التاثير
وارتفاع الموانع وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والتقدم وعلى هذا
كان التقدم الطبيعي متناولا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم
الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتيب
العقلي الناشي من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء منهما داخلة على المحتاج انتهى كلامه
كتقدم الامام على الماموم هذا اذا ابتدا من المحراب اما اذا ابتدا من
الباب فعلى العكس   ولا بالذات اي بوجوده ولا بالشرف في شرح المواقف
عدم امتناع الاجتماع كاف لنا في هذه الاربعة انتهى   بل زمانا هو نفس
التقدم عند كرنا ان القبلية التي لا تجامع فيها القبل مع البعد لما هو عرض
تعرض له بالذات ولغيره بواسطته وذلك هو اجزاء الزمان فانها تعرض

لاجزاء ما هو منقسم بواسطة التقضي والزمان اتصال التقضي فان التقضي بهذا ليس الا بانعدام
بعض الاجزاء فالمنقضي فاما هو منقضي بعض التقضي اذ كان غير الضوء منقضي بالضوء
والضوء منقضي بنفسه لا بغيره فتدبر   وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض بالرتبة بل هذا اصل لا تحقيق والجواب التحقيقي ما ذكر ويرد على
ذلك انه لو كان بالرتبة لم يمتنع الاجتماع وليس كذلك   وليس التقييد اي
التقاطع على الزوايا القائمة لاخراج السطح فيه بحث لان الخارج بالجوهر هو
السطح العرضي الذي يقول به الحكماء دون المتكلمين لا السطح الجوهري الذي يقول به
المعتزلة فان قلت الاشاعرة لا يقولون بالسطح الجوهري لانا نقول انهم لما كانوا
قائلين بتركب الجسم من الجواهر الافراد لزمهم القول بوجود جوهر ذي وضع غير قابل
الا للتقدير المتقاطع على الزوايا القائمة وهو مركب من الجواهر الافراد الذي
هو طامر الجسم فهذا التقييد يخرجه فيكون احترازيا   والجسم التعليمي لا يكون الابعاد
الثلثة خارجة بل مقومة له فيه نظر لان الابعاد المفروضة المتقاطعة على الزوايا
القائمة هي الخطوط كما يدل عليه ان يكون متقاطعة على الزوايا القوائم وكذا التفسير
بامكان فرضها فيه وليست هي مقومة للجسم التعليمي فان الجسم التعليمي قد لا يوجد فيه
خطوط بل خط كما في الكرة المصمتة وعلى تقدير ان يوجد فيه الخطوط فهي اطراف
ونهايات له فيكون خارجة عنه لا مقومة نعم لو كان الابعاد عبارة عن الامتدادات
السارية في الجسم المحصورة بين السطوح التي للجسم فانه بين السطوح الست التي للجسم
المربع جوهر هو الجسم الطبيعي وعرض سار فيه هو الجسم التعليمي يكون الابعاد الثلثة
اجزاء فرضية له والجسم الطبيعي قابل لها لانه محلها لكن قابل لها بالفعل ومعناه
انها حالة فيه لانه يمكن ان يفرض فيه وفي شرح المقاصد ان كلامهم يميل تارة الى
ان المراد بالابعاد هي الخطوط وتارة الى الامتدادات المذكورة وتارة

الى انها

الى انها الخطوط والسطوح التي هي النهايات حيث هو نهاية عن الجسم الغير المتناهي
ولا اختفاء انها ليست هي التي متقاطع على زوايا قائمة وقال الاظهر ان المراد
بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة هي العرض والعمق وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي
ولا في التعليمي انتهى ويمكن الجواب عما ذكر على الاحتمال الثالث وهي انها ليست
متقاطعة على الزوايا القوائم بان يحمل التقاطع على الاطلاق بحيث لو اوجدت
كانت متقاطعة على الزوايا القوائم   وفسر هذا الامكان بالامكان العام
هذا منقول من الامام ويرد عليه ان الامكان داخل على العرض فتفسيره بالامكان
العام يوجب شموله لوجود العرض واجبا وغير واجب ولعدمه مع امكانه
وذلك امر كما ترى فاسد وايضا ليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا
قائمة فضلا عن كونها واجبة واما تقاطع محاورها فانما هو على زوايا حادة
ومنفرجة لان البعد بين الاقطاب ليس بمقدار ربع الفلك على ما تقرر في علم
الهيئة كذا ذكر في حاشية شرح التجريد وايضا كون المحاور خطوطا موجودة
في الافلاك بالفعل وان صرحوا بذلك على ما نقل عنهم في شرح المقاصد
محل بحث لان الخط عندهم طرف السطح عارض والفلك عندهم متصل واحد
مستدير ولا نهاية لسطحه ليكون فيها خط بالفعل ولعلهم قالوا ذلك مجازا
بناء على ان المحاور وان كانت خطوطا موهومة لكنها يتحصل في المثال من
نقصور حركاتها الدورية بحيث يرى انها حاصلة بالفعل   وان كان عرضا
لم يكن جزء الجوهر قيل ان اراد بالجزء الجزء الخارجي فمسلم لكنه لا ينافي كونه فصلا
لان الفصل من الاجزاء الذهنية وان اراد الجزء الذهني فهو ممنوع هذا كلامه
فيه بحث ظهر بانه لا كلام لا شيء ان يصدر عن ماد في معرفة لان معنى جوهرية
الاجزاء الذهنية وعرضيتها كونها في الوجود العيني كذلك فان وجود الاجزاء

الازمنة متحد مع وجود النوع في الخارج فان كان النوع في وجوده العيني جوهرا
فالاجزاء ايضا جوهر وان كان عرضا فعرض وقد جعل مكان الفصل
ولا يكون حد الجسم بل لا يصلح التعريف اصلا لا حدا ولا رسما لوجوب صدق
اجزاء التعريف على المعرف ولا يصدق العرض على الجوهر على معنى ان يكون
الجوهر صادقا عليه اراد به ما ذكرنا من الخصوصيات التي بها يمتاز في ذاته
عن غيره لا الافراد التي هي جزئيات النوع وهي ليست بفصول وهو ظاهر
فان قلت كيف يقال لتلك الخصوصيات انها ما صدق هو عليه قلت لانه
صادق على حصصها الموجودة في الافراد كما يقال للجنس انه عرض عام للفصل
فانه ايضا مبني على القول بالحصص والا فافراد النوع هي افراد الجنس والفصل
بعينها ولا يقال الجنس عليها قولا ذاتيا وعرضيا معا بل ذاتيا فقط فاذا لوحظ
في تلك الافراد معنى الفصل فقط ولم يعتبر معه معنى الجنس فهي افراد الجنس حصصه
وقول الجنس عليه بهذا الاعتبار قول عرضي وان كان باعتبار ان يعتبر فيها معنى
الجنس معه ايضا فتصير نوعا يقال عليها قولا ذاتيا والتحقيق ان المراد بقولهم
الجنس عرض عام للفصل انه كذلك بالنظر الى العنوان انه تعريف للشيء
بما هو اخفى اه كما ان كون الشيء معلوما بوجه ما بديهة لا ينافي تعريفه بالحد
كذلك لا ينافي تعريفه بالرسم ويقال انه تعريف بالاخفى مطلقا بل انما يكون
تعريفا بالاخفى اذا كان المقصود بتعريفه تميزه عما عداه لحاجة ما يذكر في
مقام التعريف ما كان اخفى عند العقل من امتياز المعرف عما عداه اما اذا
قصد بالتعريف الرسمي ما يحصل بعد معرفته بوجه ما امتيازه عما عداه معرفة بوجه اخر
للاطلاع على احواله فلا يقال انه تعريف بالاخفى لا يقال غرض التعريف منحصر
في التميز والاطلاع على الذاتي كما صرح به في بعض كتبهم واما الاطلاع على العوارض

والاحوال

واختصاص

والاحوال فانما هو من قبيل الاحكام والتصديقات لانا نقول لا نم الحصر
الاطلاع على العرضي بالتصديق ايضا ممنوع فانه كما يمكن ان يقصد الاطلاع التصوري
على الذاتي كذلك يمكن ان يقصد الاطلاع التصوري على العرضي اذ لا اختصاص
لشيء من الذاتي والعرضي بالتصور ولا بالتصديق فما يجري في احدهما فهو جار
في الاخر لان كل عاقل يعلم من كل واحد من الاجسام المشاهدة ان فيه
ان بعض افراد حقيقة معلومة بديهة او بوجه نظري ما ذكر في تعريفها لا يوجب
كون التعريف به اخفى وانما يكون كذلك لو كان كل من افرادها كذلك وما نحن فيه
ليس كذلك لان افراد الجسم غير مشاهد فلا يعلم ما ذكر فيه والمقصود معرفة
الجسم بوجه يعلم جميع افراده فلا يلزم مما يكون التعريف المذكور تعريفا بالاخفى
وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها المشاهدة موصوفة بهذه الصفة
كان ذلك دعوى فان قلت اللائق ان يقال الشق الاول يعرفه المفهوم لان
الكلام فيما ذكر في موضع التعريف وايضا الحصر انما نظر فيما قلت المراد ذلك
فان المعرف الذي يعرف به يجب ان يكون اتصاف المعرف معلوما قبل ان يجعل
معرفا وما ذكر ليس كذلك اذ لا يعلم اتصاف الجسم بديهة ولا بالدليل فلا يقع
التعريف على هذا يكون قوله ذلك دعوى اشارة الى حمل الوصف المذكور
بحيث يصلح للتعريف به لا الى الاتصاف بالصفة المذكورة لم يعرف منه
ان الجسم المشاهد هل هو كذا اي هل هو موصوف بهذا الوصف المذكور في
موقع التعريف ام لا اذ الغرض معرفة المراد من اللفظ لان الجسم المشاهد
لا معرفة مفهوم لفظ الجسم هل هو موصوف به ام لا قلت لما كان التعريف المذكور
للجسم في مقام يقصد بيان احكام الجسم المشاهد فعلم ان المقصود معرفة
الجسم المشاهد لا معرفة مفهوم لفظ الجسم لا يقال الا ان حقيقة الجسم المشاهد او امتيازه

فان قيل نختار ذلك اي كون المقصود تفسير اللفظ ولا ضرر فيه لان المعرف
هل التعريف المذكور ان الجسم المشاهد
هل هو كذا ام

بما عداه على وجه يكون كافيا في معرفة احكامه حاصلة فلا احتياج الا الى معرفة
مفهوم لفظ الجسم ان يقول لما كان المقصود بيان احكام الجسم المشاهد ولم يعرف
من التعريف ان ذلك المفهوم المذكور في موقع التعريف شيء هو صادق على الجسم
المشاهد ام لا فمعرفة مفهومه على هذا الوجه لا يكفي وانه لا يفيد كمال المقصود
قد اشرنا الى ما يمكن دفعه بان يقال الجسم معلوم بوجه ممتاز عما عداه والمقصود
معرفته بوجه آخر يحصل معرفة له كاملا بالنسبة الى ما كان حاصلا فان معرفة
الشيء بوجهين اكمل من معرفته باحدهما ولا شك في ذلك كون التصور بالحد اكمل منه
من الجسم الكثيف قيد به لان الجسم اللطيف وهو ما لا لون له كالهواء والنار
لا يعلم كذلك وعلى هذا يتوجه ما ذكرنا من ان المقصود معرفة ماهيته
مطلقا بحيث يعلم جميع افراده كثيفة كانت او لطيفة ولا يحصل ذلك الا بالتعريف
الجامع المانع فانه قد يتصور بديهة الخاصة من لا يمكن ان يعبر عنها ويوضحها
يعني ان كل واحد من العقلاء يتصور هذه الخاصة للجسم قبل ان يتصور الجسم على وجه يمتاز
عما عداه لكن البعض لا يقدر على التعبير عنه والتوضيح وان قدر عليه الافراد لكن
لا خفاء ان منع كون الجسم متصورا قبل تصور هذه الخاصة على الوجه اعني على منع
عدم امكان التعبير عنه والتوضيح مكابرة ووقوع تصور هذه الخاصة على هذا
الوجه لو ظهر كونه مقدما على تصور الجسم بحيث يمتاز عما عداه كان سندا لتقوي
المنع ولكن ليس كذلك فالاولى ان تكلف الجواب ما ذكرنا لا لان يجريه على المعرف
فيكون ذلك ردا عليه ما ذكر ان المقصود من قوله انه دعوى لا بد في اثباتها دعوى
من الضرورة او النظر انه لا بد ان يكون الوصف المذكور في موقع التعريف
بحيث ينتقل الذهن منه الى المعرف وانما يكون كذلك لو كان ثبوته للمعرف ظاهرا
بديهة او يكون ثابتا له بالنظر مع ان يذكر في التعريف وليس كذلك فلا يصح

التعريف

التعريف به ويح لا تم الجواب المذكور بل الجواب منع كونه بحيث لا ينتقل الذهن منه
الى المعرف فان ثبوته للجسم المشاهد ظاهر بادي النظر بحيث يكفي للانتقال و
بقي المناقشة في الجسم الغير المشاهد بل يكون مبدأ القبول المجموع والحاصل ان الممتنع
هو كون الشيء مبدأ للقبول ومبدأ للفعل في ذلك الشيء وههنا ليس كذلك لان
الصورة مبدأ الفعل للجسم والمجموع ومبدأ القبول الابعاد فههنا لا يكون المبدآن
واحدا ولا الشيء الذي نسب اليه الفعل والقبول فلا محذور فيه والشيء
الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وهذا انما
يصح في الفعل بمعنى التأثير فان الشيء الواحد يجوز ان يكون فاعلا وقابلا
لشيء واحد اذا كان فيه تعدد بوجه اما في الفعل بمعنى المقابل للقوة كما نحن
فيه فلا لان معنى كون الشيء مبدأ للفعل ان يكون الشيء الآخر منه بالفعل
ومعنى كونه مبدأ للقبول ان يكون هو منه بالقوة ولا خفاء ان كون الشيء
مع آخر بالقوة وبالفعل معا غير معقول وان كان مع ذلك الشيء الآخر
تعدد بوجه وهذا ظاهر انه لا وجه لقوله مبدأ القبول هو المجموع من الصورة والهيولى
ومبدأ الفعل هو الصورة وحده ما ذكر في المواقف في جواب هذا الاعتراض
انه ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي تقبل
الصورة الجسمية والصورة الجسمية تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة
الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة
فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان
الجسم في بادي الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما
ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر
الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريف ما سمي كلامه وفيه بحث

لانهم جعلوا الجوهر خمسة اقسام الجسم وجزئيه اي الهيولى والصورة والعقل والنفس
ثم عرفوا الجسم بهذا فيكون المقصود تعريفه لا تعريف الصورة التي هي جزؤه فينتقض
التعريف به قطعا ولو جعل التعريف المذكور تعريفا له لا ينتقض بالجسم بتخصيص
القبول بالواسطة دون الذات او الاعم فلا يتناول الصورة لان المطلق
يحمل على الكامل او يبقى على اطلاقه اما حمله على الناقص فكلا وذكر الامام في علة
التعريف المذكور سؤالا اخر وهو انه صادق على الوهم فانه يقبل الابعاد الموهومة
جسما تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل لها لعرض الابعاد وبيانه ان الوهم لما
ادرك الابعاد كانت الابعاد حاصلة فيه فيكون قابلا لها لان قابل الابعاد
ما كانت هي حاصلة فيه والوهم كذلك فيكون قابلا لها فينتقض التعريف به
واجيب بان المراد بقبول الجوهر للابعاد وقبوله اياها في الوجود العيني حاصله
ان قابل الابعاد ما كانت الابعاد حاصلة فيه بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك
في الوجود العيني لا غير لان المتصف بالابعاد ما حصلت فيه اعيان الابعاد
وقال بعض اصحابنا انا قد ذكرنا تفصيل مذاهب المتكلمين في اجزاء الجسم
لا ماهيتها كان الرطب ما حصل عن الرطب لا ماهيتها ولذلك لا يكون رطبا
عند تصور الرطوبة   كونه داخل ومتحيز العسل ان هذا القدر من المعرفة
والامتياز كاف في معرفة احكامه واحواله والتصديق لا يتوقف على ازيد
من ذلك فينبغي ان لا يعرف مثل ذلك لذلك الغرض   اي ليس فيه تركيب قوى
وطبائع فقدم تفسير القوة وهو مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر واما الطبيعة
فهي مبدأ قريب لحركات ما هي فيه اعني الجسم وسكناته بالذات وارادوا
بالحركات اعم من الاينية والكمية والوضعية والكيفية وبالسكنات ما يقابلها كذا
في شرح حكمة العين واحترزوا بقولهم قريب عن المبدأ الذي   لحركات ما هي فيه

وسكناته

وسكناته بالذات بواسطة كالنفوس الارضية فانها مبادي لحركات ما هي فيه
بالذات كالماء الا انها مباد باستخدام الطبائع والكيفيات وجعل المثل
منزلة الآلة لها لا اخرجها عن كونها مبدأ قريبا وفيه نظر لعدم الفرق بين القوى
التي تفعل النفوس الارضية بتوسطها وبين المثل واحترزوا بقولهم بالذات
على الحركات والسكنات العرضية كحركة جالس السفينة والظاهر ان المراد بالقوى
هنا الطبائع على ان يكون عطف تفسير لها ويدل على ذلك تفسير القوة بالطبيعة
في شرح المواقف في هذا المقام وايضا في كل من البسائط قوتان اي كيفيتان
كل منهما مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر فيكون فيه تركيب قوى فاذا احترت
بالطبائع اندفع ذلك فان قيل لا يرد ذلك لانه لا بد في البسيط من تركيب
كل من القوى والطبائع لا تركيب القوى وحدها قلت لو كان المراد ذلك
لكان الفارق بين البسيط والمركب هو تركيب الطبائع واما تركيب القوى فمشترك
فلا حاجة الى ذكره   الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون
القسم الثالث يحتمل صورتان احدهما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا
فيه وثانيهما ان يكون بعضها حاصلا فيه دون بعض وهذا يحتمل صورا احدها
ان الابعاض التي لا انقسام فيها بالفعل كلها سطوحا اي قابلة للانقسام
العرضي في العمق الثاني ان يكون كلها خطوطا الثالث ان يكون بعضها سطوحا
وبعضها اجزاء لا تتجزى الرابع ان يكون بعضها خطوطا وبعضها اجزاء لا تتجزى
الخامس ان يكون بعضها سطوحا وبعضها خطوطا السادس ان يكون بعضها
سطوحا وبعضها خطوطا وبعضها اجزاء لا تتجزى وهذه الاحتمالات الست
لم يذهب اليها فلا يكون حصر الاحتمالات في الاربعة مستقيما بل الاحتمالات
بما ذهب اليه طائفة اربعة هكذا ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف

وقال الاحتمالات الثلث مما لا مذهب لها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب
وفيه نظر لانه ذكر في شرح حكمة العين ان بعض القدماء ذهب الى انه مؤلف من
اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسامات كالخطوط فلا يصح قوله لم يذهب
اليها اي الى واحدة منها احد وحمله على ان المراد به لم يذهب الى واحدة منها
احد بعده خلاف ظاهر عبارته مع ان كون ذلك البعض ليس ممن بعده غير معلوم
واما ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان الماء مثلا ذو مفاصل بالفعل لكن يتركب
من اجسام صغار لا تنقسم فكا وتنقسم وهما فليس من الاجسام المفردة اذ المراد به
الجسم المفرد ما لا تركب من اجزاء هي اجسام فلا يكون من محتملات الاجسام المفردة
لمخالفته منه ومن غيره على ان الكل في ان الاجسام المفردة انقساماته الممكنة ليس جميعها
حاصلة بل البعض لكن بحيث يكون ما لا ينفصل منه بالفعل قابل للقسمة الوهمية في الجهات
الثلث او لا بل في ان مثل الماء هل هو من الاجسام المفردة او لا اذا فمر
جالينوس فيه تركيب قوى وطبايع فهو من الاجسام المفردة على مذهبهما لان
مذهبهما ان تلك الاجسام الصغار منفكة الحقيقة فيكون لمخالفته منه ومن غيره
في ان الاجسام انقساماته الممكنة ليس جميعها حاصلة فيه بالفعل عنده دون غيره اما
اذا لم تلك الاجسام متفقة الحقيقة في نفس الامر وان لم يذهب اليه احد لم يكن من
الاجسام المفردة ولا يكون فيما ذكر بل في ان مثل الماء هل هو من الاجسام
المفردة ام لا احد بان يكون الجسم المفرد فان قيل اذا كان جميع الانقسامات
الممكنة فيه حاصلة بالفعل كيف يلزم ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى قلت لانه
لو كان تلك الاجزاء تنقسم في الجملة لم يكن جميع الانقسامات الممكنة فيه حاصلة بالفعل
لا كسرا اذ هو التفريق بلا نفوذ آلة فانها اصغر بحيث لا يمكن كسرها
ولا قطعا وهو التفريق بنفوذ آلة وهي لطافتها بحيث لا يمكن التفريق

بنفوذ آلة وبصغرها ايضا والفرق بينها وبين الوهمي انهما يؤديان الى الانفكاك
والافتراق دون الوهمي والفرضي ولم يكتف بالوهمي لان القوة الوهمية وان كانت
سلطان القوى حقيقة اي تقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من
تناهي افعال القوى الجسمانية اما فرضا فانه يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة العقلي
والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية حجة المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم
لمذهب المتكلمين جزان احدهما ان الجسم البسيط ذو مفاصل بالفعل والثاني ان تلك
الاجزاء التي تتألف الجسم منها لا تنقسم ويلزم تناهي تلك الاجزاء على ما سيأتي
الوحدة من الاعتبارية التي ليست موجودة في الاعيان حتى يلزم من
انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به مناط [illegible] الجواب ان القائم بالشيء مطلقا
لا يلزم ان يكون ساريا فيه بحيث يكون في كل جزء من المحل جزء من الحال سواء
كان القائم من الامور الاعتبارية او من الامور العينية فان الوحدة قد تقوم
بالمتعدد باعتبار آخر غير اعتبار الكثرة والتعدد ولا يلزم من انقسام ذلك
المتكثر انقسام الوحدة القائمة به لانها تتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع لا ببعض
الاجزاء ولا بانقسامها عليها بان يكون في كل من الاجزاء شيء منها الا ترى
انهم قائلون بوجود الاطراف الغير المنقسمة في الامتداد الذي هي اطراف له مع
كونها قائمة بالمنقسم فظهر ان لا دخل في الجواب لكونها من الاعتبارات لا من
الصفات العينية غايته انها كذلك في الواقع والظاهر من العينية في ذلك
فان سطح النصف موصوف بالنصفية [illegible] فذلك المقطع موضع القطع
والفصل لا القطع الى حد ما بالقطع والموصوف بالنصفية سوى القطع لا الموضع
فان قيل اراد بالنصف المنصف وكذا الكلام في الثاني قلت المنصف ليس من
اجزائه بل هو حد مفروض والحدود مخالفة بالنوع لما تتقوم به لكن هذا من [illegible]

الحكماء واما المتكلمين فعندهم بعض الاجزاء المفروضة موصوف بمقطعية النصف و
بعضها بمقطعية الثلث وهكذا لا يقال انما استدل عليه بكون القطع الى اصل بالفصل
فالقطع مختص بخواص كالنصفية والثلثية والربعية الى غير ذلك بان يحمل القطع على
المصدر ويجعل بمعنى اسم المفعول فلا يلزم ما ذكرت لانا نقول في الكلام مسامحة هي
حمل المقطع على خلاف ظاهره لانا نقول يابأه قوله ولا يتصف بالنصفية الاجزاء
اذ الموصوف بالنصفية على هذا ... فعلم انه اراد بالنصفية المنصفية وتقرير كلام
القوم لا حد ذلك   عند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول
الانقسامات بالفعل فان قيل عندهم ان الفلك متصل واحد مع انهم اثبتوا
له الصفات المعروفة كالبروج الاثني عشر خواص مختلفة يوجب الانقسام بالفعل واختلافا
في الطبايع امر مقرر عندهم مطلق لقواعدهم بان يقال ما اختص كل برج به فليس ذلك
بمجرد طبيعته بل مع مدخلية ما هو خارج عنه بحسب القرب من المعدل والبعد عنه او
بسبب الكواكب الثابتة المركوزة فيه   فعدم في ذلك المقدار لا حاجة الى التعرض
للمقدار لكن للجسم اذا كان متصلا في حد ذاته فعدم [illegible]
المعروض لها   فعدم ما كان متصلا به يدل على ان اتصاله بسبب المقدار لانه
متصل بذاته وليس كذلك بل هو متصل في حد نفسه والمقدار متصل اخر عرض قائم به
وسلم جزء الى اخر الجزء اراد بان الجزء هي تمامه بسبب ذلك الشق العسر ويوجد
بجزء اخر في بعض منه ذلك الشق لم يبق ذلك الاخر في ساعة او لا يبقى ذلك الشق
فيه ويوجد اخر كالاول وفساده لا يخفى واجيب عنه بانه استبعاد لا يبعد السنن
ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة كذا في شرح المواقف وقول الشارح
وللقائل ان يقول لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالجملة اشارة
الى ان هذا المعنى لكن حركة مما يرفع الاتصال وحدوث الانفصال في الجملة

امر محسوس غير مسموعة لاحتمال ان يكون في الجسم مفاصل بالفعل ولا يدركه الحس
مفاصلة والتسمية تقع على المفاصل كما هو مذهب المتكلمين والكلام معهم فكيف يسمع
ذلك   اراد باثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي
تتألف الجسم منها لا تنقسم فيه ان الجزء الاول من مذهب المتكلمين هو ان كل ما يحتمل
القسمة فهو منقسم بالفعل واذا ثبت هذا لا حاجة الى اقامة الدليل على ان الاجزاء
التي تتألف منها الجسم لا تنقسم ففي جعله ثانيا من مذهب المتكلمين نوع خفاء والحق
ان الجزء الثاني من مذهبهم هو ان الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات
العقلية متناهية كما هو في شرح المواقف لا يقال عدم انقسام الاجزاء الحاصلة
بالفعل يستلزم تناهيها فاقامة البرهان عليه اقامة على تناهي الاجزاء فلهذا
جعله ثانيا لانا نقول ليس الامر كذلك فان مذهب النظام ان الاجزاء الحاصلة
بالفعل لا تنقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا والتناهي غير متناهية
فعدم الانقسام لا يستلزم التناهي هذا كلامه وهو ان الجزء الاول من مذهبهم
ليس ما ذكر بل ما ذكره الشارح وهو ان الجسم البسيط بالطبع مؤلف من
الاجزاء بالفعل نعم بعض الادلة يستلزم ما ذكر من ان جميع الانقسامات
الممكنة فيه حاصلة بالفعل وعند بعض الادلة احرازا مرا على الدعوى والحال الدليل
الاخر فلا ينفذ الا ما ذكرنا من انه هو المدعى غاية ما في ذلك انه يمكن ان يستدل
بالدليلين الاولين على جزئين من مذهبهم تمامه فلو اكتفى بالدليل الاخر وبعد
الفراغ عن اثبات الجزء الثاني اعتنا استدل على الجزئين معا بالدليلين الاولين
لكان اولى واعتنا ما ذكر في المواقف فيما ذكر ان الحق ما ذكر في المواقف فلما
ذكروا ما ذكرها هنا فلان الاجزاء الحاصلة بالفعل اذا لم تنقسم لزم تناهي
تلك الاجزاء   انه لا يستلزم لان النظام ذهب الى ان تلك الاجزاء لا تنقسم اصلا

وانما غير متناهية اقول مذهب النظام ليس ذلك بل مذهبه انه ما من جزء الا وله اجزاء بالفعل بحيث لا ينتهي اصلا اخذا من كلام الحكماء ان الانقسام لا ينتهي الى حيث لا ينقسم بعد لكن بالقوة لا بالفعل فهو ادعى ما قاله الحكماء من نفي الجزء لكنهم قالوا بالانقسام الغير المتناهي بالقوة وهو توهم الانقسام كذلك بالفعل هو ومع ذلك فيه تامل كذا ذكر في شرح المواقف فالقول بالجزء الذي لا يتجزى جائز من حيث لا يدرى لانه معترف به وانا اقف انه لا نعترف به لا امتنع عليها في المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزى بالزمهم من ذلك التركيب فان ذلك يلزمهم من القول بعدم انقسام الجزء لا من تناهي الاجزاء وانما قلنا لزمه ذلك لان الانقسامات الممكنة فاذا كانت حاصلة بالفعل فيث للجسم اجزاء لا يمكن انقسامها اصلا والا لكانت منقسمة بالفعل والقول بان ما من جزء الا وله انقسامات لا متناهية بالفعل وكذلك كل ما يحصل بتلك الانقسامات سفسطة ظاهرة لان العدد وان كان غير متناه فالواحد موجود فيه لانه مبدؤه فتناهي الانقسام في الجسم المتناهي في المقدار يستلزم تناهي الاجزاء بناء على استحالة الداخل المعلوم بالبديهة وبانه يلزم ان لا يحصل الجسم من انضمام الاجزاء وانما الاستلزام بحسب نفس الامر كاف سواء كان معلوما بالبديهة او بالاستدلال وهو من الاستلزام بالاستدلال على الجزء الثاني حيث ابطل مذهب النظام على الوجه الذي لزمه اما على الوجه الذي التزمه فلا حاجة الى ذلك بل يكفي في ذلك ما ذكرنا قوله الثاني من الوجهين محجب ان لا تقطع تلك المسافة اصلا حكى ان العلاف لما ورد هذا الالزام على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد تقطع المسافة ببعض اجزائها دون بعض قيل لا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء

المسافه

المسافة والزمان معا فيتمكن قطعها فانهي كلامه بهذا القول مكابرة لما بينا في المسافة فرد المكابرة الى مكابرة اخرى لا يجدي نفعا الا ترى من التفاوت بالظهور والخفاء في الجملة وانت خبير بان هذا الوجه لا يدل الا على ان الاجزاء التي في العقل لا يجوز ان يكون منتهيا بالفعل الى غير النهاية وانما انه يكون جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة بالفعل فلا الثاني النقط موجودة بالاتفاق معنى النقطة فهو وضع لا تقبل القسمة وعند المتكلمين لا يكون ذلك الا جوهرا وعند الحكماء لا يكون الا عرضا لان النقطة انما يحل في الخط من حيث التناهي والانقطاع الا اي يحل في منتهى الخط وذلك غير منقسم وكذا الخط يحل في منتهى السطح والسطح في منتهى الجسم والمنتهى من حيث هو منتهى لا ينقسم وان كان المنتهى فيه منقسما لا من هذه الحيثية بل من حيثية اخرى كالخط المنقسم من حيث الطول لا غير والسطح المنقسم من حيث الطول والعرض دون العمق فانه سريان من حيثية منقسم باعتبار دون حيثية لا سريان لها فالخط له سريان من جهة واحدة والسطح من جهتين والنقطة لا سريان لها اصلا وهذا الوجه على تقدير تمامه لا يدل الا على امكان الجزء الذي لا يتجزى اما على ان الاجسام البسيطة مركبة من اجزاء لا تتجزى حاصلة بالفعل فلا فالدلائل على التي ذكر لاثبات الجزء الاول من مذهبهم ان تمت يدل على وقوع الانقسام بالفعل في الاجسام البسيطة الطبائع والتي ذكر لاثبات الجزء الثاني ان تمت لا يدل الا على امكان الجزء الذي لا يتجزى اما ان تلك الاجسام اجزاء بالفعل جميعها لا تتجزى اصلا فلا اما الاول فلانها لا تدل الا على عدم التناهي والطالة خبر فلما ذكرنا والاخر الى اخره غير منقسم وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء منها الا وان يكون حاضرا ثم يصير ماضيا فيكون مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليها بحيث اذا فرض في احدهما جزء يفرض

بازائه من الآخر جزء وان خبر بانه كما ذكرنا ان تم لا يدل الا على الامكان لا على
الوقوع بالفعل فلا   ولقائل ان يقول الحال حد مشترك لما بجزائيه المذكور
فلا يقال لا يرد عليه الا ما سبق ان الحدود المشتركة بين المقادير ليست اجزاء لها
وبيان دفع ما ذكر بقوله لانا نقول فلا ينبغي ان لا نذكر هنا ما يقال   ولا يلزم
من العدم في الحال العدم مطلقا فيه نظر والحركة بمعنى القطع لا وجود لها وبمعنى
التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا اجزاء لها
في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها
حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى وما ارتسم في الخيال بسببها من امر ممتد منطبق على
المسافة فينقسم مثلها الى ما لا نهاية له فالكلام فيه ما ذكر بقوله ولقائل ان يقول
الحال حد مشترك لما وانه متصل في نفسه لا انه مركب من اجزاء لا تتجزى فلا يلزم
تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى   وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الأخرى
ليست باجزائها فالحدود المشتركة في الحركة ليست باجزاء الحركة لما ذكر فظهر ما ذكر
ان الحاضر ليس بحركة وقد فرضنا انها حركة لما   بل الماضي هو الذي كان
بعضه بالقياس الى الآن قبل مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا
يعني ان اي بعض فرض في الزمان فهو بالقياس الى الآن قبل ذلك مستقبل وما
مضى بالقياس اليه مما كان قبل ان الحاضر كله ماضيا وما بعده مستقبل
ولا يلزم قيام المتغايرين بمحل واحد لما اي لزم قيام المتغايرين في الوضع بمحل واحد
اذ يجوز قيام المتغايرين بان يكون احدهما كالآخر كما بمحل واحد في زمان
واحد وفائدة المحل ظاهرة اذ لا اختلاف في جواز قيام العرضين المتغايرين بمحل واحد
من جهة واحدة متغايران مثل الابوة والبنوة مع كونهما متغايرين يجوز
اجتماعهما في محل واحد في زمانين   وحركة الجزء على السواء فيه نظر لا الانتقال

للحركة هو الجسم لا الجزء مطلقا والجواب بان فرض الخط المذكور في الجسم كذلك بعوض حركة
الجزئين المذكورين في الجسم بان يفرض وقوع كل منهما في طرف جسم يتحرك كما ذكرنا
وكذا في الخامس   يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث لانهما ملاقيا وملتقيا
على الملتقى ببعض من كل منهما ملاقيا احدهما والبعض الآخر للآخر فينقسمان و
كذا لزم انقسام الثاني والثالث لان ما على الملتقى لا يلاقي تمام كل من الجزئين
ولا تمام احدهما لانه على الاول يلزم ان يكون الجزء الذي على تساوي الجزئين و
قد فرض انه غير منقسم بنفسه وعلى الثاني يلزم ان لا يكون على الملتقى ان كان ملاقيا
لاحدهما دون الآخر وان كان مع ذلك ملاقيا للآخر لزم انقسام ما على الملتقى
وقد فرض انه غير منقسم بنفسه لا يقال انت علت لزم انقسام الجميع ولم كذلك لانا
لو اخترنا ان ما على الملتقى يلاقي تماميهما لم يلزم الا انقسام ما على الملتقى لا انقسامهما
ايضا لانا نقول لما فرض ان ما على الملتقى غير منقسم لا يمكن اختيار ذلك الشق لانه
يلزم خلاف المفروض كما ذكرنا مع انه لا يتبع في ذلك الا الالتزام لان مقصود المستدل
محصل بلزوم انقسام ما فرض انه غير منقسم وبهذا الوجه ظهر بطلان ما ذكر بعضهم
من استحالة وقوع الجزء على الملتقى كما ذكرنا   فينقسم الزمان والحركة والمسافة
اي ينقسم كل من الثلاثة في الجزء الذي على السوق وفي الذي هو جزء الخط اما الزمان
في الفوقاني فلانه قطع جزئين بحركة مركبة فكما ينقسم زمان قطع المجموع وهو ظاهر
ينقسم زمان قطع كل جزء لان قطع زمان الحركة بالحركة المركبة مجموع زمان الحركة
الى جهة وزمان حركة الجزء الذي في الخط فيكون لذلك المجموع جزءا واذا كان
للزمان جزءان للحركة كذلك جزءان فان الحركة في جزء من الزمان جزء الحركة في
مجموعها وكذلك للمسافة جزءان للتطابق واذا كان كل من الثلاثة منقسما في الفوقاني
كان كل منهما في الذي هو جزء الخط كان كل منهما في الذي هو جزء الخط كذلك بل هو الاظهر

والما الحركة فلان حركة الجزء مقدار نصف حركة جزء حاجة بهذا الكلام غير مستقيم
لان الحركة في الجزء الذي على الفوق مهما لم تحصل من قطع الجزء ذلك الجزئين
والجزء الذي في الخط لا تقطع الاجزاء واحدا كما هو المفروض ولا نظير لها امتداد
وتجزى لتصور لها نصف فيقال حركة الجزء مقدار جزء نصف حركة وعلى تقدير تصور
تجزيها لا يصح ان حركة الجزء مقدار جزء نصف حركة لان هذه الحركة مساوية لحركة
لان كلا منهما مقدار جزء فكيف يكون نصفها نعم زمان حركة نصف زمان حركة
ولا يلزم ذلك فالاولى ان نصرف عن ظاهره ونحمل على زمانها فيقال حركة الجزء
مقدار جزء نصف حركة الجزء حاجة تجب الزمان اي زمانها نصف زمانها فيلزم
تجزى الحركة لاستلزام تجزى زمان الحركة لتجزى الحركة وبذلك ظهر تجزى حركة الجزء الذي
في الخط دون الجزء الفوقاني في قطعه جزءا ما في قطعه جزئين فيجره ظاهر بل ما ان التجزى
فيها ما ذكرنا   لانه حجتنا بهذا التماس مركب مفصول النتائج   فيفك اجزاء
الرحى في حاشية شرح التجريد انهم قد التزموا مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تنفك
على شكل الدوائر لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك
للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك في شرح المقاصد قد اشتهر التشنيع بطفرة
النظام وتفكك الرحى على اهل الكلام   لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه اي في
الاجسام ما هو متصل في نفسه فان كلا مثلا اما ان يكون متصلا في نفسه كما هو
عند الحس او هو متصل كذلك على تقدير ان يكون ذا مفاصل بالفعل فانه جميع اجزائه
الحاصلة بالفعل اجسام قابلة للانقسام في الاقطار الثلاثة وهما او فرضا فقط
فيكون اجزاء ذي مقراطيسية او فكا وفصلا ايضا كلها او بعضها لاستحالة
ان يكون كلها او بعضها اجزاء لا تتجزى وكذلك استحال ان يكون خطوطا وسطوحا
كلها او بعضها بما ذكر في الجزء فانه جار في الخطوط والسطوح   واثبات الهيولى بما ذكروا

ثبت

انما تم اذا ابطل مذهب ذيمقراطيس لانه على تقدير ان يكون الجسم في نفسه كما ذكره لم
متصل في نفسه هو قابل للانفصال والفك بالفعل وقبول القسمة الوهمية والفرضية
لا يكفي في اثبات الهيولى لانه بمجرد ان نفرض شيء ان نفرض في المتصل شيء غير شيء
او يتوهم فيه شيء غير شيء لا يخرج ذلك المتصل ليلزم ان يكون قابل القسمة شيئا اخر وراء
ذلك المتصل مجتمعا مع ذلك المقبول وما ذكره ابن سينا على بطلان مذهبه وهو
ما ذكره الله بقوله لا يقال الاتم بما ذكره بقوله لانا نقول انه مستند كبعض
ما يتعلق به قولا او وهما ووجه بان يتوهم فيه شيء غير شيء او نفرض فيه شيء غير شيء
ونفرق بين القسمة الوهمية والفرضية بالجزئية والكلية   فيقبل الجسم الذي هو
متصل انقسامات لا نهاية لها قالوا ليس معنى ذلك ان تلك الانقسامات
يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل ليلزم ما يرد على مذهب النظام بل معناه
ان انقساماته لا تنتهي الى حد لا يمكن ان يتجاوز عنه ليلزم الجزء الذي لا يتجزى
كما قال المتكلمون مقدورات الله تعالى غير متناهية مع انهم قالوا باستحالة وجود
امور غير متناهية فمعنى لا تناهي المقدورات انها لا ينتهي الى حد لا يقدر على
غير ذلك   لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول اعني ان المقبول يعني
الطريان وانتفاء المطرو عليه انما هو للامتداد المتصل في ذاته اعني الصورة
الجسمية وما يعرضه من المقدار فلو لم يكن الجسم الا ذلك الجوهر المتصل في ذاته
كان قبوله للانفصال بهذا المعنى الذي هو الطريان وانتفاء المطرو عليه
وكونه الجسم الواحد منعدما بالكلية عند طريان الانفصال عليه والمتصلان اللذان
حصلا بعده يحدثان من كتم العدم وكذا كون الجسمين منعدمين بالكلية والمتصل
الواحد الذي حصل بعده يحدث بعده من كتم العدم فساده ضروري كالماء
الذي في الجرة لا ينعدم بالكلية عند جعله في الكوزين لا ينعدم عند جعله في الجرة

فنسلم ان قبول الانفصال والاتصال ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان نظر المقبول
سواء كان الاتصال والانفصال على القابل بحيث يتبع وصفا له فيكون في الجسم
ورا ما هو متصل في ذاته جوهرا آخر هو القابل لهما وذلك محل المتصل في ذاته لانه
يجوز ان يكون متصلا في ذاته والامر سق عند الانفصال ولا منفصلا في ذاته
والامر سق عند الاتصال فيكون في وحدته وتعدده ما عاد لذلك المتصل في
ذاته متصلا واحدا مع المتصل الواحد ومنفصلا مع المنفصل فيكون ذلك المتصل
مختصا به اختصاصا ناعتا فيكون حالا فيه وهو محل له لا يقال التقسيم الوهمية
مساعد الى جواز القسمة الانفكاكية هذا استدل به الشيخ على بطلان مذهب ذيمقراطيس
بحدوث اثنينية تساوي طباع كل القسمة الوهمية والفرضية بحدوث اثنينية تجب
الوهم والفرض لا بحسب نفس الامر لتقال ان طباع كل منها يساوي طباع الآخر
وطباع الخارج الموافق فان القول بالطباعين المتساويين او غير المتساويين
بحسب نفس الامر فرع وجود الاثنين بحسبها وليس في نفس الامر الا فرد واحد
وان توهم فيه اثنينية فليس له الطباع واحد وايضا لا يعلم ان كل جسمين من الاجسام
التي في مثل الماء كانا متصلا واحدا ثم يصير بالعكس جسمين ولانه يصير اثنان منها متصلا
واحدا بل يحتمل ان لا يتصل اثنان منها قطعا بل الكل ممتنع وكون تلك الاجسام
متماثلة لا يوجب ذلك لان الافراد الموجودة بحقيقة واحدة يمتنع ان يصير فردا
واحدا وكذا امتنع ان يصير فرد واحد موجود من طبيعة واحدة فردين منها فعلى
تقدير تسليم التماثل فيما نحن فيه لا تم الدليل فان قيل هذا انما هو فيه متصل واحد
في حد ذاته اما فيما لا تعدد ولا وحدة له في ذاته بل تابع لغيره فيهما فلا قلت
ان تلك الاجسام من قبيل الثاني من اجزاء محالة بالملامسة فعل واستبعاد
تركب المتشابه في الحس من اجزاء محالة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال

هذه المباحث وان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا على
وان سلم ان الاجزاء المفروضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة متشخصات
مانعة عن الاشكال فقد مران الاجزاء الحاصلة فيه من حيث مجرد التوهم ومجرد
الفرض لا يوجب التعدد والاثنينية بحسب نفس الامر فلا يتصور تشخص بحسبها
ليقال انها مانعة ام لا وللتشخص الوهمي وان سلم ليس مما يقال انه مانع ام لا و
على تقدير التسليم يرد عليه ما ذكر في شرح المواقف من انه بعد ما فرغ المانع
من القبول لا يكون لازما للماهية والا لانحصر النوع في شخص واذا لم يكن لازما للماهية
امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المط
فيكون تلك الاجزاء قابلة اي يمكن ان تلك الاجزاء قابلة للاتصال بعضها ببعض
والانفصال بعضها عن بعض نظرا الى ذاته بقطع النظر عن تشخصاتها المانعة
عنها واثبت جبرا بانه اعتراف بما قاله الخصم وتم مقصوده كما ذكرنا آنفا من
شرح المواقف ولقائل ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة
نوعية الا هذا جواب عن المنع وفي حاشية شرح التجريد انه رد عليه انا لا نم كون
الامتداد الجسماني المشترك بين تلك البسائط طبيعة محصلة نوعية لم لا يجوز ان يكون
عرضا عاما لها وطبيعة جنسية مشتركة منها وح يجوز اختلاف مقتضاها في
افرادها وما ذكر في الشفاء من ان الجسمية المشتركة بين الاجسام بأسرها طبيعة
نوعية لان جسما اذا خالف جسمية اخرى كان ذلك الاختلاف لاجل ان احدهما
حارة والاخرى باردة وان احديهما طبيعة فلكية والاخرى طبيعة عنصرية الى
غير ذلك وهذه كلها امور خارجة عن طبيعة الجسمية فان الجسمية امر موجود في
الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد اضاف هذه الطبيعة في الخارج الى
تلك الطبيعة فالاختلاف بين الجسميات انما هو بامور خارجة عنها مضافة اليها

بحسب الخارج بخلاف المقدار مثلا فانه ليس محصلا في نفسه فلم يمتنع بكونه خطا
او سطحا او جسما اذ ليس المقدارية موجودة والخطية والسطحية موجودات اخرى ينضم اليها
في الخارج بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالمقدارية المطلق لا يوجد في
نفسه بل ما لم يتحصل بفصول منوعة لا يوجد ذاتا متقررة فما لا يستبعد علينا الجواز
ان يكون جسمية الفلك المنضمة في الخارج الى الطبيعة الفلكية مخالفة في الحقيقة الجسمية
العناصر المنضمة في الخارج الى الطبيعة العنصرية ويكون مطلق الجسمية عرضا عاما
او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات التي لها الحقائق والخصائص التي لتلك
الجسميات في تلك الامور الخارجة عنها المتقادمة عليها بحسب الخارج ممنوع لا بد له
من دليل انتهى كلامه فان عائق خارج عن طبيعته ما يعني ان امتناع الانفكاك
بحسب العائق الخارج عن الطبيعة لا نعرفه لما ذكرنا من انه لا يمتنع الانفكاك نظرا
الى طبيعته فاذا فرض زوال العائق الذي ليس لازما للطبيعة لما ذكرنا يكون
قابلا للانفكاك ويلزم المط فذلك الجسم في ذاته ليس متصل ولا منفصل
حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال هذا اعتراف ما هو واجب
بالهيولى وانكار للصورة لانه التزام في ثبوت امر غير الاتصال وقابل له
قال الجسم الا هذا القابل وهم يقولون انه مركب منه ومن الاتصال الجوهري الحال
فيه وقيل يرد على ان الصورة الاتصالية اول ما يدرك من جوهرية الجسم والذي
يحتاج الى الاثبات هو المادة المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها
وان هناك جوهرين احدهما حال والاخر محل يكون النزاع لفظيا واعترض انا نمنع
اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء ذلك الجوهر المتصل لكن المشهور منه
ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وحقيقة الجسم ومحل الاتصال الذي هو الوحدة والانفصال
الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون

من ان آخر ما يحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق
الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين
من كتم العدم وهو باطل انتهى كلامه فان كان معنى كلام المعترض هذا المشهور فيرد عليه
هذا ويدفع بمنع بطلان كون التفريق اعداما بالكلية وايجادا للآخرين وان كان
ما ذكره الشارح فلا يرد عليه من انه اعتراف بالهيولى وانكار للصورة وهي اول
ما يدرك من جوهرية الجسم هو ذلك الجوهر الممتد في الجهات الذي هو الجوهر الفرد اتصاله
لانه لا يلزم اتصاله في ذاته بل هو قابل للاتصال عرضي يحل فيه وكذا لا يرد عليه ما اورد
عليه الشارح من انا اذا اثبتنا اتصال الجسم بنفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد
عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد متحدا مع الجسم وانما قلنا لا يرد عليه ذلك
لانه وان سلم اتصال الجسم في الجملة لا نسلم اتصاله في نفسه كيف وقد مر من كلامه ان
معناه ان الجسم في ذاته ليس متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال
والانفصال لكان كل جزء من الصورة يعرض يلزمه ما يلزم الكل من التناهي
والتشكل فيه نظر لان الصورة لو تجردت استحال لها التجزي بالفعل لانها بالفك
ينعدم بالكلية والاجزاء الموهومة لا على لها الا بحسب التوهم بل عليها نفس التوهم
اما بحسب نفس الامر فلا اختصاص بما هو جزء بحسب نفس الامر لا يستحيل
الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل اه فيه ايضا نظر اذ لا نسلم
لزوم الانفعال والفصل والوصل في الصورة المجردة بل هي مختصة بالصورة المقارنة
للهيولى اما المجردة فبالفصل تنعدم بالكلية بل نقول لا يجوز ان يستحيل عليها الفك
والوصل ح ولا نسلم انها تنفصل مجردة بغيرها بحيث يحصل متصل واحد كما في حال
المقارنة لجواز ان يستحيل ذلك ح وكذا تواردا الاشكال المختلفة عليها كما في الشمعة
الواحدة التي يجعل تارة مكعبة وتارة مستديرة الى غير ذلك قد يكون مختصا بالصورة

المقارنة للهيولى مستقلا في المجردة وسياتي منع استحالة في المقارنة ايضا
وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية انما يتم بناء على ما سبق من الدليل المذكور
على بطلان ما ذهب اليه ذمقراطيس وقد عرفت ما فيه لا سيما في الصورة المجردة فان
الانفكاك فيها بحيث لا ينعدم بالكلية محال فلا يلزم انفعال هو من خواص المادة
ليلزم مقارنة ما فرضت مجردة فيلزم الخلف كانت الهيولى بالانفراد بان عن
الجسمية جسما ذا حجم لزوم كونها ذا حجم ظاهر اما لزوم كونها جسما فبناء على ان كل جوهر
منقسم في الجهات الثلث جسم وفيه بحث اما اولا فلانه منقوض بالصورة الجسمية واما
ثانيا فلان كون جوهر منقسم في الجهات الثلث جسما باطل ضرورة ان معنى الجسم هو
الجوهر المركب من الهيولى والصورة وانقسام الجوهر في الجهات الثلث لا يستلزم
ذلك لم لا يجوز ان يكون الهيولى المجردة مستلزمة للمقدار العرضي ويكون متصلا
واحدة ممتدة في الجهات الثلث بواسطة المقدار وان لم يكن في ذاتها كذلك كما
قالوا فيها بالقياس الى الصورة الجسمية وكون المقدار في الجسم بواسطة الصورة
الجسمية لو لاها لم يكن فيه مقدار ممنوع لا بد لجميع ذلك من دليل وهو محال
لانه يلزم ان يكون للهيولى هيولى فان قيل لا نم ذلك بل يلزم ان يكون الهيولى
مقارنة للصورة وقد فرضنا انها مجردة عنها سف علت بناء على ان الجوهر
الممتد في الجهات الثلث اما جسم او يكون للهيولى ليكون المجموع المركب جسما وعلى التقديرين
يلزم ان يكون للهيولى هيولى واما ما ذكرت ان اللازم كون الهيولى مقارنة
للصورة وقد فرضنا انها مجردة فيلزم الخلف فظاهر بالخلف كانت الهيولى
نقطة الا انه لزوم بعد المذكورات بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى فان نفيه يوجب
نفي الخط والسطح الجوهريين وقد مر في الاول في مسئلة الترديد والاشارة الى بطلان
كل من المحالات لان يجعل بعضها تاليا ويجعل بطلان التالي دليل الملازمة ثم

ثم يستثنى نقيض التالي بل نقول الاولى ان يقال وان لم تنقسم في الجهات الثلث يلزم
الجزء الذي لا يتجزى وقد ابطلناه وانما كان اولى لان الهيولى جوهر لانه مفهوم
الجسم ولا يجوز ان يكون مفهوم عرضا والجوهر اذا لم يكن قابل القسمة مطلقا فهو الجوهر
الفرد لا النقطة لانها عرض وان كان قابل القسمة في جهة فقط او جهتين فقط
فهو الخط او السطح الجوهريين وما يدل على بطلان الجزء يدل على بطلانهما ايضا
واما الخط والسطح العرضيين فلا يكونان جوهرين للجسم فلا يكونان مختلفين
فان لم تحصل لها وضع اي وان لم تحصل في موضع يلزم وجود الجسم
بلا وضع ولا حيز وهو ممنوع فتعين ان يصير ذات وضع مخصوص قد يقال
يجوز ان يحصل في مجموع المواضع من حيث هو مجموع اي مجموع الاحياز وهو واحد
بان يجرد هيولى مجموع الاجسام عن صورتها ثم يقترن بها فيقع في المجموع ويجرد
تجرد هيولى عنصر واحد او فلك واحد ثم تقترن بصورة بحيث تقع في مجموع حيز
واو لا تخصص فلا وجه الى مخصص فان قيل ينقل الكلام في اختصاص الاجزاء
بالاجزاء قلت الاجزاء بالفعل ليحتاج الى جزء محتاج تخصصها بالحيز الى مخصص
لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه بحيث
لان الهيولى عنصر واحد لو فرض تجردها عن الصورة جاز ان يحصل فيها استعداد
حصولها في موضع مخصوص بعد لحوق الصورة بها بسبب امور خارجة عنها
او بسبب امور واستعدادات متواردة عليها كل منها مسبوق باخر لا الى نهاية
انها غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه ان اراد به انه لم يحصل لها ذلك
الوضع فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون ذلك الوضع اولى بها وان
اراد به انه ليس فيها استعداد ذلك الوضع بحيث يكون هو اولى من غيره
فممنوع لا بد لنفي ذلك من دليل وقولهم نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على

ما ذكرنا
السوية فهو وان سلم نظرا الى ذاتها فهو لا ينافي اولوية حصلت فيها بسبب
وجب الصورة بناء على ان نسبة الصورة الى الاوضاع ايضا على
السوية كما يدل عليه سياق كلامه وانت خبير بان دعوى ذلك ايضا مما يطالب
بالبرهان ومع ذلك يدفع بما ذكرنا من ان المخصص جاز ان يكون هو الاستعداد
الى حصل فيها بسبب كما سبق وبان المجموع هو الجزء والواحد لا يقتضي قوة و
فعلا سياتي جوابه لكانت الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة وهو ح
لما سبق قد يقال هذا منقوض بالصورة ايضا لانا نقول لو لم يكن الصورة
مفتقرة الى الهيولى في بقائها وتحيزها لكانت الصورة موجودة متحيزة بدون
الهيولى وهو محال لما سبق ولما ان يستدل من هنا على امتناع انفكاك منهما
عن الآخر بل يجوز انفكاك احدهما عن الآخر قطعا بان يقول اما ان يفتقر كل واحدة
منهما الى الاخرى في التحيز والبقاء او لا وعلى الثاني اما ان لا يفتقر واحدة منهما
الى الاخرى فيهما او يفتقر احدهما الى الاخرى فيهما دون العكس والاول محال
لاستلزامه الدور فتعين احد الاخرين وهو المطلوب فان قلت لا محذور في ذلك
فانهم ذهبوا الى ان احديهما وهي الهيولى مفتقرة في البقاء والتحيز الى الصورة
دون العكس فلا يلزم شيء يخالف مذهبهم قلت اذا لم يفتقر الصورة في البقاء
والتحيز الى الصورة فيجوز بقاؤها بدون الهيولى فينفك الصورة عن الهيولى
وهو ممتنع عندهم والصورة تحتاج الى الهيولى في تعينها وتشكلها من
حيث هذه الهيولى يعني ان الصورة المتشخصة المتشكلة محتاجة الى الهيولى المتشخصة احتياج
المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى المتشخصة اذا استعدت لصورة متشخصة
افاضها المبدأ عليها حالة فيها فاختصاص هذه الصورة بهذه الهيولى بسبب
استعداد هذه الهيولى لهذه الصورة دون غيرها فافاضها عليها دون غيرها

من الصور

من الصور والا فنسبة الفاعل الى الجميع على السواء بحيث لا يقتضي اختصاص فرد
دون آخر فان قيل فتشخص الصورة متشخص الهيولى فتشخص الهيولى ماذا هو فان
كان بالصورة لزم الدور وان كان بالفاعل فمحال لان نسبته الى الجميع على
السوية وان كان بامر حال فيه غير الصورة ينقل الكلام الى متشخصه ان يدور
او يتسلسل قلت قالوا ان تشخص الهيولى بالاعراض اللاحقة بها من الكم المعين
والاين المعين والوضع المعين فيرد عليهم ان تشخص تلك الاعراض ان كان بالهيولى
لزم الدور وان كان بغيرها من الاعراض يلزم التسلسل مع انه مخالف لما عندهم
من ان ماهية اذا لم تعرض التشخص فعلة تشخصها بالمواد فيكون تشخص تلك الاعراض
معللا بالمواد فالدور لازم فاجيب بان التشخصات الحاصلة لتلك الاعراض
مستفادة من تشخص المواد فهو من نفس تلك الاعراض المعينة بعينها فلا يلزم الدور
وحاصله ان المادة المتشخصة علة لتلك الاشخاص من تلك الاعراض واما علة تشخص
هذه المادة فمطلق تلك الاعراض بحيث لا مدخل لخصوص تلك الافراد من تلك
الاعراض بل لو وجد بدلها غيرها من افراد تلك الاعراض كانت متبعة لتشخص هذه
المادة وقالوا ايضا مطلق الصورة علة لتشخص المادة متقدمة عليها واما الصورة
المتشخصة فهي متأخرة عن الهيولى المتشخصة معلولة لها وهذا كما قالوا مطلق الحركة
في الافلاك قديم مع ان كلا من الحركات الجزئية حادث والحق انه جواب
مشكل جدا فان المطلق لا وجود له الا في ضمن الخصوصات فاذا كان كل
من الخصوصات متأخرا عن المادة المتشخصة معلولا لها كان المطلق في وجوده
متأخرا عنها لا محالة وكذا لما كان كل من الحركات الفلكية الجزئية حادثا كان مطلق
الحركة ايضا حادثا اذ لا وجود لها الا في ضمن الجزئيات فكل حركة موجودة حادثة
كذا قيل ويمكن ان يجاب عن قضية الحركة بان مرادهم بكون مطلق الحركة قديما

ان حركة الافلاك لا بداية لها وحركة الفلك لا تعدد فيها ولا اجزاء لها بالفعل
بل بالفرض فقط فيكون كل جزء فرض فيها من الادوار واوضاعها حادثا
لا شاني لا بداية لها لجواز ان يكون كل منها مسبوقا باخر لا الى غاية فالمسن
امتناع ارتسامها من بطلان مذهبهم ذلك ولا ذلك لا يجري فيما نحن فيه من
تشخص الهيولى والصورة وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات
رد على ان النار رايا بمذهبهم مع انها قابلة للتفكك والتشكل بسهولة وبالجملة لزم
اما رطوبة ان رام عسر قبولها للتفكك والتشكل فقد يقال لا محذور فيه شي منها
اما رطوبتها فلانها متغيرة بكثيفة تقتضي سهولة قبول التشكل وهي المراد ههنا لا البلة
ولانها فيها كونها كدرة في الجو وماء في البلاد غير لطافة واما عسر القبول
للتشكل لان النار البسيط لم تثبت انها كذلك واما نعرف الى فرد عندنا
ففي حركة هديكون سهولة قبول التشكل بما لست لغارته بل لها معها خارج
معها وامتناع قبول التفكك والتشكل اذا د بالتشكل تغير شكل الى شكل
لا مجرد قبول التشكل ضرورة كونها متشكلة المماسة في جميع الاجسام ان اراد
ما التشابه الاتحاد في المماسة والحقيقة فكونها في جميع الاجسام كذلك في حيز المنع
وان اراد به الكون بحيث لا تختلف اثارها المماسة فهو مبني على ان تمام الماهية
وقد منعناه لان القابل للشيء لا يكون فاعلا لما تقدم فيه نظر لان
ما هو ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا معا والهيولى ليست كذلك لكونها جوهرا قابلا
لان المفارق نسبة الى جميع الاجسام على السواء فيه نظر لجواز ان يكون
مستندة الى فاعل خارجي وتساوي نسبته الى الجميع ممنوع لم لا يجوز ان يكون
له نسبة خاصة الى بعض الاجسام دون ما فيها لا اقتضائها تتعلق بالامور الانفعالية
كسهولة قبول الفصل والوصل فان الفصل والوصل امر انفعالي لا يتعلق بها

والسهولة

بعامه

والسهولة والعسر في القبول متعلق لانها وصف في الانفعال بالفصل والوصل
فلما كان الانفعال للمادة كالمقتضي لما لا يتعلق بالامر الانفعالي متعلقا بالهيولى
لان الجسم يمتنع ان يصير نوعا معينا من انواع الجسم من غير ان يكون موصوفا
باحد هذه الامور اي الصور التي هي مبادي تلك اللوازم فيكون مخصصات
للجسم المطلق مقومات لانواعه والمقوم للجسم لا يكون الا الجوهر قيل لا نم ان مبادي تلك
اللوازم مقومات لتلك الاجسام لجواز ان يكون اعراضا قائمة بها ولا يكون تلك
الاجسام انواعا مختلفة بل لا تختلف الا بالعوارض فان قيل نقل الكلام الى مبادي
تلك مبادئها الى ان يلزم التسلسل اجيب بانه وارد عليهم في الصورة النوعية فان اختصاص
العناصر بصورها لكونها مادتها قبل هذه الصور كانت متصفة بصور اخرى
لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى فالكلام منع تعاقب
الصور بلا نهاية وعلى تقدير ثبوته جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون
الآخر فيه ايضا نظر وهو ان الوجهين الدالين على امتناع الصورة بدون الهيولى
لا يتم الجواب عنهما بمجرد وجود الفاعل المختار بل لا مدخل له فيه لان فاعل الشكل الصورة
على تقدير تجردها لو كان هو المفارق المختار لا يندفع ما ذكره على هذا الشق
من لزوم استقلال الصورة بالانفعال والفصل والوصل بل الجواب ما ذكرنا وكذا
لا مدخل له في الجواب عن الوجه الثاني الذي هو استلزام القسمة الوهمية القسمة الانفكاكية
وهو ظاهر بل الجواب هو منع الاستلزام كما ذكر التناهي والتشكل في الاجسام
المراد بالتناهي ههنا هو التغير في النهاية بحيث يتغير الشكل وحاصله التشكل اي
تغير شكل الى شكل فيكون عطف التشكل عليه تفسيرا وانما قلنا ذلك لان مطلق التناهي
لازم للاجسام واحصل فيها الاتصال والانفصال ام لا والاتصال و
والانفصال لا يتحقق بدون [illegible] اي مما قال ان الجسم لا يتعدم بالكلية بسببها الانفصال

بدون الحال والجواب عن المنع ايضا فذا قول ورد الجواب عن ذلك ايضا
قدم وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة قد يقال
الهيولى الموصوفة بوصف خاص بعد اوصاف متواردة عليها قد تهيئ بحيث لا يتوقف
تخصصها بالوضع الخاص الا على حصول الصورة فيها فاذا لحقت بها انحفظ
التخصص ومنع ان يحصل من غيرها متقوم باحد هذه الصور الا قد ذكرنا منع
كون مساوى تلك اللوازم مقومات لتلك فان قولنا ان الصورة النوعية يحصل
الجسم بها نوعا مجردا وهو فان الخصم لا يسلم ان تلك الاجسام انواع مختلفة لجواز ان يكون
اختلافها بالعوارض فلا تم ما ذكر من ان الاعراض المذكورة تخصص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية بل يقتضى استناده الى الفاعل المفارق هذا الاعتراض في
كلامهم ان الفاعل المفارق نسبته الى الجميع على السوية بل وجه التخصيص الصورة النوعية
ما علمناه وان لم يكن فيها تركيب قوى وطبايع ففي البسائط قدم تغير القوى
والطبايع وكون عطف الطبايع عليها عطف تفسير لان معنى تركيب كل منهما لاشتراك
القوى في من البسيط والمركب فينبغي ان تذكر في مقام التقسيم بضم القسم الى الامور
المنزهة المخصصة والشكل الذى يقتضيه البسيط هو الكرة فيه مسامحة لان الكرة
هي المشكل واما الشكل هو الكري لان المقتضى شكله هو طبيعته وهي وحده قدم
وان كلا من البسيط الطبايع متقوم بجوهرين الهيولى والصورة الجسمية والصورة
النوعية وهم اسندوا القبول مطلقا الى الهيولى وحدها او بشرط مقارنة الصورة
الجسمية بها فقابل الشكل عندهم هو الهيولى لكن بشرط مقارنة الصورة الجسمية فالفاعل
اما الصورة النوعية وحدها او مع الصورة الجسمية ومشروطا بها وعلى التقادير
يكون كل من القابل والفاعل في البسيط واحدا اما وحده القابل فقط واما وحدة
الفاعل على التقدير الاخرين فلانه ليس فاعلين بل فاعل ذو جزئين او متعدد شئ

الى فلكيات وعناصر لانها ان كانت متحركة بالارادة ففي الفلكيات والثانى فى
اولى لان الاول يشكل بالكواكب والفلكيات اما الافلاك واما الكواكب لانها
ان كانت نيرة فى الجملة فهي الكواكب والا فهي الافلاك وهي بسنادكل الى
جسم تحركه وتحركه ما يحتوى عليه بالعرض فالمتحرك بالذات ما يتصف بالحركة حقيقة
وان كان المبدا مستقلا وامن خارج كما فى القسرية والمتحرك بالعرض ما يتصف بها
تبعا لغيره كحركة جالس السفينة فان المتصف بالحركة حقيقة السفينة اما الجالس فيها
فيتصف بها تبعا لانها ليست هناك حركتان يتصف كل منهما بواحدة منهما
بل حركة واحدة يتصف بها السفينة بالذات والجالس بالعرض ولا شك فى امتناع
اتصاف جسم واحد بحركتين ذاتيتين سواء كانتا الى جهتين او الى جهة واحدة و
اما اتصافه بحركة ذاتية واخرى عرضية ففي زعمه شبهه ولذلك ترى فيه اثار
حركات مختلفة كما فى الافلاك الثمانية فانه يرى فيها مع الحركة السريعة اليومية
الحركة الغربية على ما سيجىء في البحث تفاصيلها ووجوب الاتصال فى الحركات
المستديرة البسيطة فاذا روى كوكب واقفا لم يكن هناك وقوف حقيقة بل
تعارض حركات مختلفة توجب ذلك بحسب الرؤية هذا الاصل وما بعده اى
وجوب تشابه الحركات لا دخل لها فى ثبوت الافلاك التسعة بل ثبوت المدارات
وتوابع المركز نتا علها ووجوب التشابه فيها فما ترى من كون الكوكب
سريعا تارة وبطيا اخرى مستقيما متحركا الى جهة واخرى راجعا فى تلك الجملة لكن
ذلك بحسب الحقيقة بل بحسب الرؤية بسبب تعارض حركات مختلفة توجب ان يرى
كذلك فلا تنافى تشابه حركاتها بحسب نفس الامر وامتناع الخرق والالتيام فيها
لم يثبت تلك الحركات تعدد الافلاك لجواز ان يكون تلك الحركات ما يتصف بها
الكواكب بالذات وتحرك الجميع فى فلك واحد على كالسمك فى الماء وامتناع الخلاء

فانه لولاه لجاز ان تتحرك تلك الكواكب في الخلاء، ولكن احتمال عدم تماس الافلاك
على تقدير وجودها الذي اثبتها المتأخرون تسعة واما المتقدمون فقد اثبتوا
الافلاك الكلية ثمانية وجعلوا الحركة اليومية لكرة الثوابت وذلك لعدم احساسهم
بالحركة البطيئة العرضية للثوابت وما ذكره المتأخرون يوافق لما ورد الشرع وهو
السموات السبع والكرسي والعرش فالمعتمد على ما ذكره المتأخرون لذلك لا لما استدلوا
عليه من الحركات لانه يرد عليه انه يحتمل احتمالات كثيرة ذكرها صاحب المواقف
والا لزم الخلاء، ولا تناهي على تقدير التناهي فان التناهي اثبات للاجسام
ان لم يكن في جانب المحيط كان في جانب الآخر فيلزم ان يكون وسط الاجسام
خاليا لا يكون منتهيه هناك والبراهين المذكورة على تناهي الاجسام انما دل على
امتناع عدم التناهي في جانب المحيط وبذلك تم كون الجسم الذي هو منتهى الاجسام
محيطا بالجميع من غير احتياج الى ما ذكره هنا من ان المحال اللازم هنا هو الخلاء، ولما
عدم التناهي على تقدير اللاتناهي فليس خلفا لان اللاتناهي في جانب والتناهي
في جانب آخر وان كلاهما محالا اما في اللاتناهي في المحيط فظاهر واما التناهي
في الوسط فلانه لزم الخلاء وهذا لا يدل الا على ان الاجسام متناهية في جانب
المحيط دون الوسط وذلك كما اشرنا انما ثبت بما يدل على تناهي الابعاد واما ان
المحيط جسم واحد وكل مشار اليه اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه
يكون موجودا فيه بحث فان كثيرا ما هو مقصد للمتحرك بالوصول اليه وهو الحدود
المفروضة فيما بين الاجسام ليس بموجود حال الاشارة الحسية اليها وحال الحركة
ايضا فانا اذا اردنا الحركة في الهواء او في الماء الى موضع معين من احدهما فكما
الاشارة الحسية الى ذلك الموضع وهو مقصد المتحرك بالوصول اليه والهواء والماء
متصل واحد كل منهما لا حد في شيء منهما بالفعل فتحقق الاشارة الحسية الى ما ليس بموجود

ومقصد

ومقصد المتحرك الى ما ليس بموجود بالوصول اليه وايضا احد الجسمين المتماسين بالطبع
هو المركز وهو ليس بموجود بالفعل مع انه مشار اليه اشارة حسية ومقصد
المتحرك بالوصول اليه ويمكن ان يقال لنا ان نثبت مدعانا مع قطع النظر عن كون
الجهة موجودا ام لا بان نقول الجهة مشار اليه اشارة حسية ومقصد المتحرك بالوصول
اليه وكل ما هو كذلك لابد ان يتعين بجسم موجود لان الاشارة الحسية لا يمكن الا الى
الجسم الموجود او الى الجسماني موجودا ام لا اذ الاشارة الحسية الى المعقول الصرف
والى المعدوم بحيث لا يتعلق بموجود ايضا غير ممكن وكذا مقصد المتحرك بالوصول
اليه لابد ان يكون كذلك لاستحالته في غيره بالوصول اليه لا يحصل ما يكون
موجودا اصلا ان المكان مقصد المتحرك بالوصول اليه مع انه ليس بموجود حال الحركة
على مذهب ارسطو ومن تابعه فان السطح الذي هو المكان ووقع الجسم فيه لا يكون
موجودا حال الحركة بل الحركة يحصل ويصل اليه كما ان المتحرك في الكعب يحصل الكعب
الذي يقف عليه ويصل اليه فلا فرق على هذا الوجه فالفرق الذي ذكره
انما هو على مذهب افلاطون واتباعه فقط ونحو العقبات الاولان
وهو مقوله فان وقف اليها وقوله ان يقف اليها هي المسافة لا الجهة لان
الجهة هي نهاية المسافة التي تقطع بالحركة ونهاية الشيء لا يكون ذلك الشيء
ضرورة وليس تحقق للامر اتفاقا مع انه يمكن ان يفرض في الجسم امتدادات
غير متناهية يكون طرف كل منها جهة ولا وضعه في خلاء فقيل هذا غير محل يكون م
بعد الاحتياج الى التعرض للامر من الجهة جسمانية لا يتوهم نفيه فلا تصور وقوعها
في خلاء اصلا قلت هذا في الخلاء المتوهم مسلم اما في الخلاء الموجود كما هو مذهب
افلاطون فلا نسلم فانها يجوز ان يكون اطرافه ونهاياته فلابد من التعرض له
بالظاهر تم الكلام ولا في مسافة اي خلاء لا يوجد فيه امور محللة لحقيقة

ليكون بعضها جهة حقيقية وبعضها جهة اخرى مقابلة للاولى وهو الجسم الذي لا يكون
متناهيا لان المتناهي يوجد فيه حدود مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط والنقط
وانما تعرض للمشابه منها على ان اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد
لانه لما ثبت وجود الجهات الحقيقية التي يشير اليها الناس فلا بد ان يتعين وضعها بتعين
وضعها اما ان يكون في جسم متناه او في جسم غير متناه اي ان جوزنا وجود غير متناه
لم يجز ان تحدد وضع الجهات الطبيعية ولان مبنى استحالة تعين وضعها في الخلاء بمعنى
البعد المجرد بالمشابه وفقدان الحدود والمحاذية فيه لان الانتهاء والانقطاع من
عوارض المادة كما فقدت في الخلاء بالمعنى الاخر كان التعرض للخلاء اشارة
الى ان اثبات المحدد لا يتوقف على استحالة الخلاء كذا في حاشية شرح التجريد فعلم
ان التعرض للخلاء لو كان لما ذكر يوجب ان تعرض لاستحالة تعين وضعها في الخلاء
على هذا الوجه وهو التشابه وفقدان الحدود ولا على الوجه الذي ذكره وهو
بطلان وجوده لان الحدود المفروضة هنا صح هنا ذكرنا من ان الجهة
لا يلزم منها ان يكون موجودة حال الحركة وحال الاشارة قبلهما وفي ان الخلاء
المتشابه هو الجسم الغير المتناهي كما ذكرنا لان حدود الجسم المتناهي حدود حقيقية
لا مفروضة فيصح ان يكون لشيء مختلف لا بد ان يكون محيطا ويحددها
شيء مختلف خارج عما حاذاه وح جاز ان يكون احدى الجهتين التي تعين بالطبع
في المتشابه فان المركز وقع في المتشابه الذي هو الارض يحدوده بما هو خارج عنها
فاذا لا يحدد الجهتان بكل منهما الظاهر ان يقال بهما ولا بشيء منهما او بواحد
منهما لانه المحدود اما لو حددتا بهما معا لتم المقصود لكن لم يحدد بهما الا احدهما
والمحدود يجب ان يحدد الجهتين معا اي سواء كان المحدود واحدا او اكثر بحيث
ان يحدد بهما جميعا والحق في التحديد بالعرض اي لا يكون مقصودا بالذات في

بهما ر

المحدد

المحدد بحصوله بالمحيط وحاصله انه حشو فيه ذكره في الكتاب حشوا لا فائدة له
مع ذكر الحشو فيه لصحح الانحلال عليه فان قيل قد يكون للمركب صورة نوعية
حافظة لاجزائه بحيث يستحيل الانحلال والتفرق قلت لما كان لكل من اجزائه
حيز طبيعي بناء على ما تقرر من ان عين العرق كل جسم طبيعي له حيز طبيعي كان اجتماع
تلك الاجزاء هناك بالحركة المستقيمة لا محالة فيكون الجهة متحددة قبله لانه فان
قيل لم لا يجوز ان يخلق تلك الاجزاء هناك مع ان الحيز الطبيعي لكل منها غيره بان يتعقد
مادتها باستعداد خارجة لقبول الصور التي لتلك الاجزاء حال كون مادة الجميع
واحدة بصورة واحدة غير تلك الصورة ويكون الجهات تحددة بها فاذا
فسدت تلك الصورة ويكون تلك الصور عليها امرجت بحيث يحصل منها
مركب تحدد به الجهات ح وان كان قبل ذلك تحدد بجسم واحد بسيط قلت هذا انما
تم لو جاز الكون والفساد على الافلاك لكنهما مستحيلان عليها عندهم ومع ذلك
لا يلزم جواز تركيبه عن اصله الارصاد ساجدة على ان الافلاك افان
قيل ما الحاجة الى شهادة الارصاد على ثبوت الحركة اليومية للكواكب فانها
مشاهدة من غير احتياج الى رصد قلت استناد الشهادة الى الارصاد ليس
لاثبات تلك الحركة للكواكب فقط بل المجموع الحركتين لها فان الحركة الغربية لها
لا تدرك بدون الرصد على مقادير الحركة المخصوصة وان كان يدرك اصل حركاتها
الغربية ايضا بالمشاهدة من غير حاجة الى الرصد لكن لا خفاء في ان اثبات اصل
هذه الحركة لها كاف فيما هو بصدده من اثبات الفلك التاسع المحرك للكل من غير حاجة
الى تلك المقادير المخصوصة لحركاتها هذا في شرح المقاصد الى اثبات المحدد مبني
على امتناع الخلاء والاجزاء ان يتقي لانه الاشتدادات وتعين فيه وضع الجهات
وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والامل

كان من الاجسام ما تقتضي صورته المركز وتحرك اليه بالطبع ومنها ما تقتضي صورته
المحيط وتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا
ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات
مستندة الى قدرة الفاعل المختار ولا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات
المحدد بالتفسير المذكور ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم تمتنع على العناصر
لتحقق الجهات بدونه ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبول الحركة
المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد و
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والالوان والطعوم والروائح الى
غير ذلك وقال زعم جماعة من الحكماء المشائين ان الافلاك في غاية ما يمكن من
الصلابة واليبس والملاسة وهي في دورانها يماس بعضها بعضا فيسمع
منها المتلطفون بالفكرة والرياضة اصواتا عجيبة موسيقية مطربة والحانا
ونغمات مناسبة مستحسنة تعف عندها القوى البدنية وتحير النفوس البشرية
لا لاستحالة الخرق على الافلاك فلا يمكن ان تتحرك الكواكب بذواتها كالسمكة
في الماء ويكون المجموع في فلك واحد ولا لاستحالة الخلاء فلا يمكن ان يتحرك الكواكب
بذواتها في خلاء سواء كان بعدا مجردا موجودا او موهوما ولا جسم هناك سواها
فلا بد من التعرض لاستحالة الخلاء ليتم ما ذكر   ثم فلك الشمس على راى انما قال
ذلك لان بعضهم ذهبوا الى ان فلك الزهرة فوق فلك الشمس وبعضهم الى
ان فلك عطارد ايضا فوقه وذلك لانه لم يعلم حال هذين الكوكبين المنكسفين
بالسفليين بالنسبة الى الشمس لا بالكسف ولا باختلاف المنظر فاستحسن بطلميوس
كون الشمس واسطة من ما عداها من السيارات كذا في حاشية شرح التجريد
ما يماس محدبه سطحيه اى ماس محدب الممثل وهو سطحي الخارج المركز   لكن بطلميوس

راى

راى اثبات الخارج المداري وذلك لكون اصل الخارج ابسط من التدوير لانه يتم
بحركة واحدة هو حركة الخارج المركز واما اصل التدوير فلا بد فيه من حركتين حركة
التدوير وحركة الحامل له فان قيل لا بد على اصل الخارج من حركة اخرى هي حركة المثل
لحركته اوجا قلت هي مشتركة بين الاصلين فاذا اعتبر حركة الاوج ايضا فعلى اصل
التدوير ثلث حركات واما الشروط التي لا بد فيها على اصل التدوير لتنضبط الاحكام
والابطاء والقرب والبعد على الوجه الذي تقرر للشمس فمذكور في موضعه والمقام
يابى عن ذكر ما يتعلق بتلك الافلاك من مباحث الهيئة فاعرضنا عنه
الف وستة وعشرون اي ثمان وعشرون او خمس وعشرون   لكل كوكب
نطاق لعدم تسلم كون البسيط مقتضيا كرية الشكل والفلكيات بسائط والا لم تحمل
ذلك على ذلك التقدير   او تحرك النطاق باعتماد الكواكب على ذلك النطاق
يعني تحرك الكوكب بنفسه لكنه مركوز في نطاق فيحرك بحركته وينتقل الحركتين واتفاق
واما على تقدير الاول فحركة الكوكب بالعرض لا بالذات بل الحركة الذاتي هو حركة النطاق
واعتبر الاصول التي هو ما عليها مسائل الهيئة وهي امتناع الخلاء وامتناع
الخرق وكون البسيط كري الشكل فانه على تقدير ثبوت الجميع يكون الاعتراض ساقطا
بل على تقدير ثبوت واحد منها وهو ما ذكرنا يسقط الاعتراض   ولقائل ان يمنع كون
الماء والبلور والزجاج ملونا فيه نظر فان الاعتراض منع مستندا بما ذكره وهو اخص
او ليمنع المذكور جهة اخرى هي ان الافلاك ملونة لونا ضعيفا بحيث يحجب ابصار ما وراءه
ان كان صغيرا ولا يحجب ابصاره ان كان كبيرا ومن اين علم ان حال الافلاك
ليس كذلك وابطال السند الاخص لا يجدي نفعا في دفع المنع واما منعه كما ذكر فخارج
عن قانون التوجيه   لان تقول ان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين
لكانا مرئيين الا من علة جاز ان يكون لونهما ضعيفا فلا يرى من بعد وان سلم

فلم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه فان قيل لا يجوز ذلك لانه لون
يحصل في الجو شفاف وانه يحصل مثله في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر ودمع البصر
في المحل فانه لا يجوز حدوثه بطريق الحق قلنا لا يجوز ان يكون هذه الزرقة لونا ضعيفا
للفلك الثامن والتاسع لا بد له من دليل مجوزان يكون طباع الافلاك اتفقت
نوعا وانواعا لا يكون في غاية الشدة بل يجوز ان لا يكون مادتها قابلة لما سوى غاية
الشدة والى هذا اشار في النوع الواحد لا يتصور تمام ماهيته او انقص لامتناع التشكيك
في الذاتي وما يصدق على المشكك انواع مختلفة فالمقتضي لكل منها غير مقتضي الآخر فالطبيعة
الواحدة اذا اقتضى ذلك المعنى المشكك اذا لم يمنع لها مانع لا يجب ان يكون مقتضيا
للاشد منه واذا اقتضى الاشد ولها عنه عائق لا تستلزم اقتضاء ما الاضعف
لانه نوع اخر لا بد له من اقتضاء على حدة وعلى تقدير استلزامه له لا اسلم ان لا عائق
في الفلك عن الاتم لجواز ان يكون مادته غير قابلة للاتم كما ذكرنا وانما قال طباع الافلاك
ولم يقل طبعها لان الطباع متناول لما له شعور وارادة وما لا شعور له والطبيعة في
اكثر الاستعمالات مقيدة بعدم الارادة والفاعل للقاسر هو ما لا يكون خارجا
فتناول القسر لجواز ان لا يكون لها تأثير بالحرارة او البرودة انما تؤثر فيها
في المجاور سواء كان المجاور فوقها او دونها او في جهة اخرى منه بلا فرق بين جهة
وجهة والاقرب في ذلك ان يقال لم لا يجوز ان يكون بعض الافلاك حارا وبعضها
باردا او مادة الحار لا تقبل البرودة اصلا ومادة البارد لا تقبل الحرارة اصلا ومادة
فلك القمر لا تقبل شيئا منهما فيلزم استيلاء الحر والبرد على العناصر كما هو او يكون ما فيه
متضادها في الفلك الاعلى منه بلا واسطة فتعارض من الكيفيات في التأثير فيضعف
تأثيرها في فلك القمر فلا يوجب استيلاء الحر والبرد على العناصر ولا موصوف
بما غير السماء اي شيء ايضا من الامزجة التي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق

شدة

فصل

ويحصل من شدة امتزاج الرطب الكثير اليابس القليل وكالنشاشة التي هي كيفية حاملها
وربما اعتبر كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة على قياس ما اعتبرت بين الحرارة
والبرودة والا لكان فيها ميل صاعدا وهابطا بيان الملازمة على ما قال
ابن سينا ان الحرارة توجب الخفة والبرودة توجب الثقل فيميل الى فوق او الى سفل
وهما بالحركة المستقيمة الممتنعة واجيب عن ذلك بمنع لزوم الخفة للحرارة والثقل للبرودة
لجواز ان يكون مادة الحار لا تقبل الخفة ومادة البارد لا تقبل الثقل وتخلف الاثر
عن الفاعل عند عدم القابل جائز الا يرى ان الحركة توجب السخونة والفلك متحرك
ولا سخونة عندهم لعدم قبول مادته السخونة لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة
والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة فيه بحث لان الخفة والثقل هما المدافعة الصاعدة
والهابطة اللتان تحس من محلها او كيفيتان توجبان ذلك والمدافعة ليست
بحركة ولا تستلزمها كما في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا او الحجر المسكن في الجو
قسرا فلم لا يجوز ان يكون الافلاك كلها او بعضها خفيفا او ثقيلا فانها بمعنى مبدأ
المدافعة قد لا تستلزم المدافعة لعدم قبول مادته اياها اللهم الا ان يفسر المبدأ
القريب للمدافعة ومع كون الدار ما يقول في المدافعة وبمعنى المدافعة قد لا تستلزم
الحركة لمانع منها يستحيل ارتفاعه فيكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل
فيه ايضا بحث لان الرطوبة واليبوسة متغايرتان يمكنان يقتضيان سهولة التشكل
والالتصاق وعسرهما فان لم يعتبر فيهما ان يكونا مبدأين قريبين للسهولة
والعسر المذكورين فظ لان الاثرين اعني السهولة والعسر يجوز تخلفهما عنهما لعدم قبول
المادة لهما وان اعتبر فيهما ذلك فلم استحالتهما فيها استحالة ذاتية قوله انما لا يكونا
الا بالحركة المستقيمة قلنا لا نسلم فانه يمكن تشكل شيء هو ساكن في حيزه بان يفرد وضعه
وملتصق بغيره في حيزه بان يرد الغير عليه فيلتصق به من غير ان يتحرك اصلا ومن غير ان ينفصل

قسرا

عنه شیٔ فلا یلزم خرق ومن غیر ان ینفصل بعض بحیث یکون المجموع متصلا واحدا فلا یلزم
انفصال فلا یتم ما ذکره من انه لا یستلزم الخرق والالتیام ای الانفصال والاتصال
علی ان یکون مرادهما من الاتصال والانفصال بیان للخرق والالتیام ولو سلم فالتخلف
لمانع یسهل ارتفاعه وهو امتناع الحرکة المستقیمة علی ما ذکر فی شرح حکمة العین جوابا عنه بان
المراد بالاشکال المذکورة فی تعریف الرطب والیابس هی الاشکال الحاصلة لا بسبب انفصال
الاجزاء واتصالها ولهذا فسر الشیخ الرطوبة بانها کیفیة یقتضی بها سهولة التفرق والاتصال
والیبوسة بانها بخلافها انتهی فوجب ان یکون فی الافلاک مبدأ میل مستدیر
بالفعل فیه بحث لان اللازم مما ذکر جواز وجود مبدأ میل مستدیر لا وجوده بالفعل
اما علی تقدیر جواز وجود المیل فلما ذکرنا من انه لا یقتضی الا جواز وجود المبدأ
ووجود مبدأ المیل المستدیر فی الجسم البسیط دال علی انه یمتنع ان یصدر عنه
عائق عن ذلک المیل بحسب الطبع فان الجسم البسیط مرکب من الهیولی والصورة
الجسمیة والنوعیة فلم لا یجوز ان یقتضی الصورة النوعیة المیل المستدیر لکن مادة
لا یقبل ذلک او یقتضیه الصورة الجسمیة والنوعیة مانوعیة وان کانت المادة قابلة
فی ذاته فلا یلزم وجود المیل اذ لا عائق عن المستدیر الا ذو میل مستقیم
فیه ایضا اذ لا یلزم انحصار العائق عن الحرکة المستدیرة فی ذی المیل المستقیم او فی کل
مرکب لم لا یجوز ان یکون الخارج العائق عنها امرا مجردا من نفس او غیرها بحث م
فیها مبدأ میل مستدیر بالفعل بحسب الطبع فهی متحرکة بالاستدارة فان قیل هذا
علی تقدیر تمامه یدل علی ان حرکة الافلاک طبیعیة فیلزم ان یکون المطلوب بالطبع
مهروبا بالطبع بحرکة واحدة وهو محال قلنا انما یلزم ذلک لو لم یکن المیل منبعثا
عن مبدأ ذی شعور وارادة ونحن نرید ذلک وکذا اجراء الطباع علی الطبیعة
ومعنی ما ذکر من دعوی طباع کل جزء مساو للاجزاء ان فیه قوة جسمانیة ذات شعور

سی ١٧٥

فی مبدأ المیل لان له نفسا هی مجرده فی ذاته دون فعله المستلزم استدراک دعوی
مساواة الاجزاء المفروضة لزم الترجیح بلا مرجح فقیل علیه هذا بناء علی التساوی
ولم یثبت بما ذکر لغیر المحدد فیقتصر الدلیل عن المدعی فان سلم فلما ان تحرک الی جمیع
الجهات دفعة وانه محال او الی بعض دون بعض وانه ترجیح بلا مرجح وایضا لابد
هناک من قطبین معینین ساکنین وجمیع النقط متساویة فعلی ای قطبین تحرک
لزم الترجیح بلا مرجح وای مقدار من السرعة والبطؤ لابد له من مرجح ولا یمکن استناده
الی موجب بالذات لانه لا یخصص منه الا المرجح وان استند الی فاعل مختار علم لا یعرفوا
به او لا یحتف عنهم موهومات کثیره فما مبدأ میل مستقیم بالطبع فیمتنع ان یکون فیها مبدأ
میل مستدیر ایضا فیه بحث وسواء الا لزم امتناع اجتماع مبدأی المیلین المستقیم والمستدیر
فی البسیط لا امتناع فی ان یکون فی طباع البسیط مبدأ میل مستقیم وفی
طباعه ما یعوقه عن ذلک فلنا لا نم ان مبدأ المیل المستدیر عائق عن المیل المستقیم
بل یجوز اجتماع المیلین کان تحرک بالاستدارة علی المنطقة وبالاستقامة فیما بین
القطبین هکذا میل واجیب عنه بان الحرکة المستدیرة فی الاصطلاح انما یطلق علی حرکة
وضعیة لا یخرج بها عن مکانه وما ذکر حرکة مستدیرة لغة لا اصطلاحا والکلام
فی الاصطلاحیة فلعل التذکره معنی احد وجهها ونظم الوجه الآخر الا
هذا مبنی علی منع مساواة التذکره والالم یصح ذلک مع تسلیمه لان البسیط لا بد ان یکون
مقتضیا تماما او مطلقا تمامه وفی المواقف وشرحه انه بعد تسلیم الاصول انما هی
الاحتمال الذی ذکره ابن الهیثم لا یبقی جمیع الاحتمالات العقلیة فی تلک المسئلة
فلعل له سببا آخر لاختلاف نور القمر فی الحال لما ذکرتموه لکننا لا نعلمه کان یکون
مثلا کوکب کمد تحت فلک القمر ینخسف فی بعض اشتعالاته سعادة ای لا یوفی
لنا کذا فی شرح المواقف ویجب ان یستثنی منها التذکره کاستثناه من المعنی بالذات

معنی بر

كما في المواقف لما ذكر في نفسه فانا نظر كدورة اي في سمع القرنه من السواد عند الخسوف
كذا في شرح المواقف وقال وفيه انه ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها
يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اي بياض
غير خالص ولزحل يميل مع كدورة هذا كلامه فان قيل فكسف ستر ما وراءها مع
كونها شفافة كما هو عند الاكثر قلت لعله نورها الابصار فان حجاب قد يكون
اقوى في منع الابصار من الظلمة الا ترى ان الكواكب لا ترى عند طلوع الشمس
وترى في الظلمة فنور الكواكب وان لم يكن علته في الغاية فلا اقل من ان يستر ما وراءه
والاول هو ان النار لكون النار كرة مماسة لمقعر فلك القمر لم يثبت لاحساس
ولا استدلالا لجواز ان يكون تحت فلك القمر فلكا آخر غاية انه لا دليل عليه ولم يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول وعلى تقدير انحصار الافلاك بفلك القمر جاز ان يكون
المماس له هو الهواء واستدلال الحكماء عليه بالسهب بناء على ان السهب ادخنة متصاعدة
اليها فيشتعل ويحترق لم يتم لجواز ان يكون ما فيها من التركيب فان المركب قد يقتضي
ما لا يقتضيه اجزاؤه البسيطة وعلى تقدير كون النار كرة تماس محدبها لمقعر فلك القمر
لا يلزم ان يكون مقعره مماسا لمحدب الهواء لجواز ان يكون بينهما كرة اخرى فافهمه
لها فان قيل الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة اللتان هما فعليتان
يعني انهما يعدان موضوعهما ان يفعل ويؤثر في غيرهما والرطوبة واليبوسة اللتان
هما انفعاليتان بمعنى انهما تعدان لموضوعهما ان ينفعل ويتأثر عن غيره لم يوجد
جسم خاليا عنها ويخلو عن غيرها بالاستقراء والا لورد واجاب الحكماء عن هذه الاربع
لا تزيد على اربعة اذ لا يمكن التركيب الثلاثي والرباعي منها لما بينها من التضاد والتركيب
من الضدين يوجب الفساد سورهما والعار على متوسط منهما فلا يجوز ان يزيد
العناصر على اربعة قلنا الاستقراء التام لا يمكن في الاجسام العنصرية وان قيل

لاسد

لنا
لا نسلم الشق بل تماس الاجسام التي لا يعلم حالها اصلا على ما هو عندنا لا نسلم
بل ضعيفا انه فلم لا يجوز ان يكون جسم خاليا عنها ولو سلم عدم الخلو فتلك
الكيفيات يجوز ان يختلف شدة وضعفا كما في حرارة النار والهواء فلم لا يجوز
ان يكون الكيفيتان اللتان فيما بين النار والهواء على حد وسط مثلا حرارته
دون حرارة النار وفوق حرارة الهواء وكذا الكيفية الاخرى   وتحت النار
قوة هي سماوية لا يتبع لها ظل يعني كلما كانت النار قوية بحيث يمكن من احالة
ما يخالطها كاصول الشعل يكون شفافة ولا يتبع لها ظل مصباح آخر ولا يكون
مضيئا اذ فيها اجزاء ارضية يشتعل عنها بالضوء   بان يكون شاملا للهواء
مسمولا لمقعر فلك القمر فهي تطفو عليه ويرسب فيها وكذا هو يطفو على الماء والماء
يرسب فيه والماء يطفو على الارض وهي ترسب فيه   ان الماء اشد برودة
بخارا اذا سخن ولطف اخف يقال ان الحرارة توجب في الماء لطافة زائدة فيصير
بخارا ونسبة البخار للهواء من حيث اللطافة لا من حيث الحرارة   ولو لم يكن
اخف من الماء لم يكن اخف والطف منه هذا انما تم لو كان الخفة واللطافة من اللوازم
المساوية للحرارة بحيث كان الخفة واللطافة ازيد كان احر وليس كذلك فان
الماء اخف والطف من الارض مع انه بارد كما ان الارض باردة فان ادعي
كون برودة الماء اضعف من برودة الارض فلذلك كان اخف والطف
منعناه وايضا الكرة الزمهريرية في غاية البرودة حيث لم يصل الاشعة بالانعكاس
اليها مع انه بارد بطبعه والقول بان ذلك بسبب الحرارة اختلطت بالماء والعناصر
الاشعة بالانعكاس اليها لتحللها هواء وسخونها في حيز المنع   ولم يحس
ظهر عندنا برد محسوس فقد يقال لا نسلم ان البرد المحسوس منها يكون مقتضى طبعها لم لا يجوز
ان يكون ذلك بسبب غريب غاية الامر انا لا نعلم ذلك السبب   ولا ينتهى الرقة فقيل

اذ ليس حينا انشغل بالضوء وانوف
بالاصول ارض ... الشعل
لا ينبغي فيها نور البصر فتستر ما وراءه
ويكون ه
صح لها ظل

لم قلت انه لا ينتهي الى لا سيان الارض رسبت في الماء والماء يطفو عليه فيكون حيزه
الطبيعي فوق الارض فلا ينتهي الى المركز لانه الحيز الطبيعي للارض لانا نقول هذا
لا يدل الا على ان الارض اثقل من الماء واسبق الى المركز من الماء اما على ان الماء
ينتهي الى المركز لو لم يعقه عائق فلا   الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض
تلال ووهاد دائما يعني ان الربع المنكشف ارفع من الارباع التي تحت الماء وتلك
الارباع اغوار حصلت باسباب خارجية ومعدات مثلا حوطي فخر البنائية بان يستقل
تلك الاسباب بعضا من الارض الى موضع آخر منها فيحصل غور في الموضع المستقل منه
وتل وارتفاع في الموضع المنتقل اليه او تحدب الارض الى جانب الارض فسيل
الماء الى الغور فينكشف التل والموضع المرتفع فان قيل فيلزم ان لا يكون مركز
ثقل الارض منطبقا على مركز العالم وهو باطل عندهم والجواب ان الارض والماء
عندهم بمنزلة واحدة مركزها مركز العالم وهو المراد بمركز ثقلها لا مركز حجمها وحدها
فحينئذ لا اشكال ولا محذور   وذلك كله من الله انما هو على القواعد الاسلامية
والقول بالفاعل المختار واما على قواعدهم فلا هكذا قيل ويمكن ان يقال لا يجب في
الحكمة ان يكون اثر المختار بل معناه امر يستحسن في نفسه يترتب على فعل سواء كان ذلك
الفعل صادرا عن فاعله بالاختيار قاصدا ترتبه عليه ام لا والا فما ذكره من قبيل
الثاني فلا اشكال وفي المواقف ونحو من قبيل الحكمة العنادية وفسرها شارح المواقف
في الحاشية بعلمه تعالى المحيط بالموجودات على الوجه النظام ونحو لا بد من توجه آخر
وسواء لا علم كذلك لا بد ان يتجه كذلك فكان سببه وقيل السبب في ذلك الانحراف
انجذاب اكثر الماء الى ناحية الجنوب لكونها احر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية
الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في القرب
اشد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع اقوى واحر

من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف والاخفاء في ان من شان الحرارة جذب
الرطوبات كانشافها من السراج وعلى هذا ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس
بسبب انتقال الاوج من احد جانبي الى الآخر ويكون العمارة دائما حيث اوج الشمس
لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الراس وقربها من الارض فيبلغ الحرارة
الى حد البكاء والاحراق ولا البعد في الشتاء فيبلغ البرد الى حد البكاء والتسجيح
كذا في شرح الملخص وفيه ان لا مدخل للقرب الشمس من الارض في الحرارة والا
لزم ان يكون رأس الجبل احر من غيره وليس بل الحرارة انما يحصل من انعكاس
الاشعة فبسبب كثرة الحرارة وشدتها كثرة الاجزاء القابلة للانعكاس وكون
الانعكاس على الزوايا الحادة او قريبا منها ادخل في الحرارة مما كان على المنفرجة
والمنفرجة كما يشهد به التجربة   فان بعض مياه العيون قد تحجر وتحجر سكونه فانه
ينعقد حجرا من جوهر الاسطقسيون يمنعون الانقلاب مطلقا بل كل ما يشاهد من اى
من ذلك القبيل فهو انما انعدام جسم تماما او ايجاد جسم تمامه بناء على انه مركب
من اجزاء الاخرى   وذلك بان يصير الحجر ماء فان قيل فانقلاب الارض
الى الماء بوسط فكيف جعل من الانقلاب بلا وسط قلت المراد هو الانقلاب
بلا وسط عنصر آخر غيرهما وهذا كذلك   بل حصل الشيء الذي تركب
الاناء من اجزائه ماء فقد يقال السؤال المذكور معارضة وبها يسقط الدليل
الذي هي معارضة له وذلك الدليل مشتمل على المطلوب الذي هو احد الاقسام
بابطال باقي الاقسام وهذه المعارضة لا تدل الا على بطلان ما هو مطلوبه
الذي هو احد الاقسام فينبغي ان يكتفي بما هو نتيجة وهي نقيض مطلوب الخصم
ولا يذكر ثبوت شيء من الاقسام لان بطلان احد الاقسام لا يدل الا على
ثبوت واحد من باقي الاقسام لا بعينه واذا تعارض الدليلان لا يثبت

شيء من الاقسام بل لا بد من ثبوت واحد منها من القدح في احد الدليلين
وبحفظه بطلبا اي زوال عنه بطلب لا بسرعة وانما قلنا ذلك لان البطو حفظ الحركة
فلا يتصف به الحفظ فلا بد ان يحمل على المسامحة في العبارة   يحلل الهواء المطيفة
ظاهرة الهواء مرفوع على انه فاعل يحلل وظاهرة اي ظاهر الماء منصوب على انه
مفعوله فالهواء لما كان حارا بالطبع يحلل الماء عن برودته الشديدة   يستدل به
يشاهد ذلك من جابره قد يقال صيرورة ذلك الهواء ماء لممنوع فان غاية ما
على ذلك انه يحرق به ما يلاقيه كالنار وهو كون الاحراق لازما مساويا للنار
في حيز المنع بل هو لازم مساو للحار الشديد سواء كان نارا او غيره فان الحديد
الحار اذا كانت حرارته شديدة يحرق ما يلاقيه من الحطب ونحوه كما يشاهد ذلك فان قيل
ان ذلك الاحراق بسبب النار التي نفذت فيه قلت لا نم نفوذ النار فيه كما يشاهد
ذلك من جسم لا مسام له اصلا فكيف يسري النار فيه   والدليل على ان المركبات
مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستقراء قال في حاشية شرح التجريد وذلك بتحليل
المركب بالقرع والانبيق اذ يظهر منه اجزاء ارضية ومائية وهوائية ونارية
اما الارضية فلا يوجد منها للطبخ والنضج اي كلامه وفيه نظر اذ لا نم ان ما قيل انها اجزاء
ارضية هو كذلك لم لا يجوز ان يكون جسما اخر يشابه الارض وكذلك الاجزاء
التي قيل انها اجزاء مائية ولا نم ان البخار المحسوس عند التحليل هو من الاجزاء الهوائية
التي فيه لم لا يجوز ان يكون تكونه من الاجزاء المائية التي فيه ومن الهواء المجاور
ولا نم وجوب الطبخ والنضج فان قلت انه يوجب حصول مزاج يستتبع صورة
نوعية مانعة من التفرق قلت لم لا يجوز ان يكون المانع من التفرق ما كان سببا
من الاجتماع وان سلم وجوب الطبخ والنضج الموجب للمزاج المستتبع للصورة النوعية
الحافظة عن التفرق فلم قلت ان الحرارة اللائقة المعبر عنها بالحرارة الشديدة

النارية

النارية لم لا يجوز ان يكون حرارة بعينه او حرارة غريزية عن طبعه وعلى تقدير تسليم
جميع ذلك فيما يحمل على القرع والانبيق فلا نم ان جميع المركبات التي هي المواليد الثلثة
كذلك واستدل على ذلك ايضا بطريق التركيب بان يكون من اختلاط الماء والارض
النبات وسقوطه ولا بد في النبات من هواء يتحلل من اجزائه ومن حرارة طابخة
اذ لو فقد احدهما او لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع ومن النبات يحصل بعض الحيوان
لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان وبعض الحيوان فالكل ايل الى حصوله من
العناصر كذا في المواقف والمقرر شرحه على ذلك بعود وانت تعلم ان ذلك الاستدلال
بالدوران والله لا يفيد العلية هذا كلامه يعني انا لا نم يكون النبات من الارض
والماء غاية الامر ان يكون مشروطا بهما ولا نم كون الهواء الفضاء جزءا منه كما في
فرخ الكرة والاستدلال بانه يضر الزرع لو فقد الهواء هو مم لجواز ان يكون
شرطا وهواؤنا او غيره بل نعلم قطعا وجوب كونها علة   ذو صورة للنفس له
معدما اي له صورة جوهرية منوعة يحفظ تركيبه ولا يصدر عنها افاعيل مختلفة
اصلا وفعل واحد بشعور حتى يسمى نفسا كذا في حاشية شرح التجريد فلا يوجه
اطلاق النفس بطريق الحقيقة من الجوهرية على احد من اخرين اما صدور
افاعيل مختلفة او الصدور بالشعور   وذو صورة له نفس غاية الا انه
ان يتوهم من هذه العبارة ان الصورة المنوعة للمركب الذي نفس غاذية و
نامية وغيرها غير النفس الغاذية النامية المذكورة بل تلك الصورة الجوهرية الحالة
في المادة المنوعة لها هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل الى غير ذلك وانا لم نقل وصورة
هي نفس غاذية لتكون ظاهرا فيما اراده قلت لتكون مشيرا الى انها باعتبار انها
حافظة ومنوعة له هي صورة وباعتبار صدور تلك الافاعيل عنها مع الشعور
او بدونه يسمى نفسا   كالانسان اي صورتها النوعية الحالة في مادتها المحصلة

او هوائه م

ذلك لفقدان الشرط لا لفقدان الجزء
ولا نم وجوب الحرارة اللائقة
كلام وان سلم فلا نم وجوب
كونها نارية لم لا يجوز ان يكون م

لنوع البدن الانساني التي هي كالآلة للنفس الناطقة في التصرف في البدن
واجزائه واما الناطقة فانها وان كانت كالاولى ومنوعة في الحقيقة ومبداء
للآثار والخواص الانسانية لكنها ليست حالة في المادة بل متعلقة بها فلا يكون
صورة الاحجار كذا في حاشية شرح التجريد   ومنوعة في الحقيقة نظرا لان المعنى
المحقق للمنوع هو الذاتي الخاص الذي يحصل من انضمامه الى الجنس نوع محصل والتركيب
من المجرد والمادي لا يعقل فالانسان ان كان عبارة عن البدن المتعلق
ذلك الجوهر المجرد المذكور فالمنوع هو الصورة الحالة في مادة هذه العاقلة ليتعلق
ذلك الجوهرية فلا يكون النفس الناطقة منوعة وان كان عبارة عن كلاهما فلا يكون
الانسان ماهية لها وحدة حقيقية ولا يكون الحيوان ايضا لان الحيوان جسم و
الانسان نوع بهذا المعنى ليس جسما وفساده ظاهر وكذا ان كان عبارة عن
النفس الناطقة وحدها وعلى هذين التقديرين ايضا لا يكون النفس الناطقة
منوعة مع فساده في نفسه ايضا كما مر   وهو اول شيء يحل في المادة اي
مادة ذلك المركب الذي هو العناصر الاربعة لا الهيولى الاولى ليرد عليه
ان الصورة الجسمية والنوعية للعناصر تحل فيها قبل تلك الصورة   يصدر
من الحيواني ما يصدر من النباتي لما قال في حاشية شرح التجريد وذلك لان تصير
العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك تختلف الامزجة بالقرب والبعد
بالنسبة الى الاعتدال وتتفاوت بحسبها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة
تفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد
المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ما فيه قلة الآثار بعدية المناسبة
ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر آثارا
والحيواني اقرب الى الاعتدال والوحدة من النباتي استحق صورة اشرف واشبه

بالمبدا

بالمبدا الفياض بهذا الكلام وانت خبير بانه لا يدل الا على ان الحيوان لما كان اشرف
واشبه بالمبدا الفياض من النباتي والمعدني مطلقا او بحسب الكثرة والوحدة او بحسب
الكثرة والوحدة او بحسبهما اما دلالة على ان كل ما صدر عن المعدني صادر من النباتي
مع زيادة وكل ما صدر من النباتي صدر من الحيواني مع زيادة فلا لجواز ان لا يكون
شيء من الآثار مشتركا سوى الحفظ من التفرق والمدعى على اطلاقه ايضا غير مستقيم
لوجود بعض الآثار في المعدني دون النباتي والحيواني كالالوان المخصوصة والصلابة
وخواص اخرى غيرها وكذا يوجد في النباتي ما لم يوجد في الحيواني كما لا يخفى على
الناظر في احوالها   بعضها فوق بعض بان يكون كل منها انواع اضافية
منسوبة الى انواع حقيقية تحتها اصناف يشتمل كل صنف منها على اشخاص هذا ما يدل
عليه الكلام بظاهره لكن الظاهر انه ليس كذلك في الواقع فالاولى ان يحمل على
ان المراد بالفوقية الشرف يعني ان بعض الانواع المندرجة تحت جنس منها اشرف
من البعض واكثر خواص وآثارا منه   ولا سبب المبدا المفارق لانه احدي
الذات متساوي النسبة الى جميع الذوات رد بهذا منع تساوي النسبة اذ
يجوز ان يكون للمفارقات مناسبات مخصوصة مع بعض المادات دون
بعض يقتضي بها اثرا مخصوصا فيها دون اخرى كما ذكر صاحب التجريد في
اختصاص بعض البدا ونور الكواكب كانت من الفلك دون جانب مع بساطته
فانه احال هذا الاختلاف الى العلل الفاعلة لوجود تلك الفلك وقال كما ان اختلاف
الآثار يجوز ان يستند الى العلل القابلة يجوز ان يستند الى العلل الفاعلة وايضا
كون الفاعل مختارا يفعل ما يشاء باختياره ويخص كل شيء بما تقتضيه حكمته فهو
الدين الحق والصراط المستقيم الذي لا يحول عن ما سلكنا ونسند ما سواه بعض
الامور الى عدمها وما لكنا   ولما كان انقسام العناصر غير مساو كان

الممكان التركيب غير متناه اذا فرض علوا بان الاجزاء الخارجية للعناصر متشابهة الطبيعة
واما اجزاء الاخلاط فغير متشابهة لكنها اختلافها لا يوجب اختلاف الامزجة واجيب
بان اجزاء المركب قد ترد الى العناصر عند تحلل المركب وزوال صورتها اى نقطها
فتلك الاجزاء يمكن ان يحدث منها وحدها او مع غيرها مركب آخر وهكذا الى ما لا نهاية له
فتنقسم العناصر على هذا الوجه غير متناه في الماضي والآتي وهذا هو مراده بقوله لان
العناصر توجد منها جزء ثم آخر وآخر وهكذا لا الى النهاية الخ ويكون ذلك التقسيم
غير متناه في الخارج الا ترى انهم يقولون ان الحكمة في التبخ التركيب وخلع صورها
ان المواد قابلة لاكتساء صور لا تتناهى على التعاقب فلو لم يخلع عنها صورها
الحاصلة فيها تلك الصور الاخرى التي لا تتناهى فيضيع قابليتها لها قالوا ولما كان
الفاعل غير متناه في فاعليته وحدها لما غير متناه في قابلية ووجد بحسبه معدات
غير متناهية متفاوتة لها استعداد القابل ثانيا وما غير متناه فيفيض منه على القابل
في كل وقت بل في كل آن ما كمل استعداده من الصور التي لا تتناهى فسبحانه ما اعظم
شانه كل يوم هو في شان كذا في حاشية شرح التجريد وانت خبير بانه كلام منشاه
الى القول باختيار الفاعل القديم كما هو الحق القديم وتلك الاختلافات
الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لخلق متخالفة اى الامزجة المختلفة اسباب
معدة للمواد التي هي فيها لقبول صور تلك المواليد اجناسها وانواعها واصنافها
واشخاصها لان اختلافها اسباب معدة كما هو ظاهر العبارة المتشابهة
هذا على مذهب الحكماء ظاهر فان المزاج عندهم لما كان كيفية واحدة حالة في جميع الاجزاء
الممتزجة كان متشابها في كل جزء منها متشابها وما لما منها في باقي الاجزاء واما على
مذهب الاطباء الذاهبين الى ان المزاج هو الكيفيات العنصرية الباقية بسبب
الكسر والانكسار فمعنى التشابه ان كلا منها لما انكسر سورتها صارت بحيث تميل

الى ان يصير ما هو ضدها كالحرارة فانها اذا انكسرت سورتها صارت بحيث كانها
تميل الى البرودة وكذا حال الرطوبة واليبوسة فيحصل في كيفياتها اى تحرك
تلك الاجزاء حركة في كيفياتها الى ان يستقر على كيفية قريبة من الكل ثم على تلك
الكيفيات ويكتسي بصحة كيفية واحدة متشابهة على مذهب الحكماء ان حتى على تلك
الكيفيات الفاترة على مذهب الاطباء ثم يحدث كيفية متشابهة في الكل مما
يحتمل المذهبين لكن في الاول اظهر قيل في المواقف ان تلك الكيفية يسمى مزاجا و
ما قبل ذلك الاحتمال يسمى امتزاجا واختلاطا وفي شرح المقاصد اطلاق المزاج على
تلك الكيفية ينبغي ان يكون مجازا لانها حاصلة بالمزاج الذي هو خلط الاجزاء بحيث
تؤدي اليها المسعف عن قواها اى صورها النوعية فان تلك الكيفيات
منبعثة عنها عندهم ولم تفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت و
تفاعلت يدل على ذلك ما مر من التحليل ورد عليه ما مر ايضا فان كان فعل كل
الآخر متقدما على انفعاله اى ان كان فعل احد منها متقدما على انفعاله بالزمان
واما التقدم الذاتي فهو للفعل على الانفعال الحاصل به وهو انفعال ولا يصح
الفعل الى كل كما هو الظاهر لان اللازم ح ليس ما ذكر وهو صيرورة الآخر
المغلوب غالبا بل اللازم ان يكون فعل كل متقدما على فعل الآخر بالزمان لان
الفعل مع انفعاله بالزمان وان كان متقدما عليه بالذات فيلزم الدور واذا
حمل التقدم المذكور على الزماني فهو محتمل آخر وهو ان يكون فعل كل مع فعل الآخر
بالذات ومتقدما على انفعال الآخر بالذات معه في الزمان واللازم على هذا
ان يكون الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا وجاز ان يكون هو المحتمل الاول ومنهم
من التزم ذلك وقال جاز ذلك اذا اختلف جهتي الفعل والانفعال فالكيفية
الواحدة جاز ان يصير غالبة من جهة الصورة الفاعلة وان يصير مغلوبة من جهة

للمادة المقابلة وزعم ان المخلص عن الاشكال الوارد على الرابع هو ذلك وافترض
عليه بان الاجزاء المصغرة التي حلت كيفياتها بالفعل والانفعال في المواد يكون
متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة بل كيف تخلع تلك الكيفيات بدون
انفعال المواد واستعدادها لها لا فتورها وذهب آخرون الى ان الحق ان يقال ان
الفعل حقيقة من المبدأ المفارق المسمى بالعقل الفعال المفيض للحوادث في عالم العناصر
بحسب استعداد المواد وانهم ارادوا بالفعل هنا الاعداد مجازا اما الاجزاء
المجتمعة بل اجتماعها على هيئة كيفياتها مصغرة متماسة معد تام لزوال تلك
الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة منها فائضة من المبدأ على
تلك العناصر او يقال الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها و
الكيفية المفارقة للفاعل معدة للمادة لقبول فعلها والمعد يجوز انعدامه عند
تأثير العلة في معلولها المتوقفة على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام تلك
الكيفيات تأثير تلك الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر
منكسرا او كون المنكسر كاسرا او كون المعدوم مؤثرا واورد عليه اعداد كل كيفية
لا يتصور الا باحالتها في كيفياتها فتستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة
فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام هو الالزام والجواب ان الاعداد
هو افادة استعداد زوال الكيفيات وهو قبول الكيفية المتوسطة احالة الاحالة
منها الى المتوسط فهو من الفاعل الذي هو مبدأ الفائض والصورة ونختار
من تلك الاقسام كون الاعداد منهما معا ولا يلزم منه محذور على
ما يظهر بالتأمل فليتأمل والجواب ايضا مكرر ردو ذلك المذهب مع ان المنفعل
هو الكيفية وحدها فالمنكسر من الجانبين ليس الا الكيفية وحدها وان كانت الكاسر
من الجانبين هو المجموع بناء على ان المعروف ان الفاعل هو الصورة بواسطة الكيفية

والجواب

والجواب ان الكيفية الفاعلة يجب ان يكون غالبة فالمجموع اذا كان فاعلا يجب ان يكون
الكيفية غالبة لانها ماخوذة فيه والكيفية المنفعلة يجب ان يكون مغلوبة فالكيفية
غالبة ومغلوبة معا والمراد بقوله والمجموع ايضا يكون منكسرا انه وقع فيه الانكسار
والامر فيه سهل والحق ان الفاعل هو الكيفية لا المجموع الحكم بان الفاعل هو الكيفية
وحدها اعني بلا مشاركة الصورة مع ان المشهور ذلك لما ذكر من ان الماء
الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الكيفيات وحصل كيفية متوسطة
منها وليس هناك صورة مسخنة وان كان هناك صورة مبردة وهي الصورة
المائية ورد ذلك بجواز ان يفعل صورة واحدة فعلين مختلفين بمقارنة كيفيتين
متضادتين وثاودرسطس كان رجلا من تلامذة ارسطو وكبار اصحابه
واستخلف على كرسيه وثامسطيوس هو شارح لكلام ارسطو وفرفوريوس المنتسب
الى افلاطون كذا نقل عن الملل كاماتوه اصحاب ماتوس قال الحكيم الذي
ظهر في زمان شاپور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شاپور وذلك
بعد عيسى عليه السلام واخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة
المسيح ولا يقول بنبوة موسى كذا نقل عن الملل قال ومصور الغاية اه
فاعل قال يحتمل ان يكون صاحب الملل والنحل وان يكون ثاليس ولا نعلم الا
يرجع الى الملل والنحل او الى ما نعلم منه ما ذهب اليه ثاليس وليس شيء منهما في
ايدينا لنعلم ذلك منه ومن العجب انه نقل ان المبدع الاول هو الماء ولما
كان ذلك المنقول عنه مجملا لان المبدع هو العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات
كلها وانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول
لم يتصوروا ان يكون المبدع الاول هو الماء اذ ليس فيه صور الموجودات والمعلومات
وهو ظاهر فحمل في ازالة ذلك العجب جاز ان يكون تلك الصور في روحانية

المبادي كما قالوا انها ارتسم صور المعقولات ويكون ذلك الارتسام باعثا على
وجود العالم العقل هذا كلامه وانت خبير بان معنى روحانية الماء وما عنهم
من وجه التعجب المذكور   فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالسوق
الى حصل فيها اليه اي فدارت السموات في الكواكب حول المركز مثل دوران حينا
المسبب على سببه في اللزوم والدوام فان حركات الافلاك دائمة كما ان دوران
المسبب على سببه دائم بدوام السبب ويحتمل ان يكون المراد انه دوران السموات
والكواكب على المركز من قبيل دوران المسبب على سببه بمعنى انها دور حول ما هو
وهو العنصر الذي يكون شي منه على الوجه المذكور ويؤيده قوله بالسوق
الى الحاصل فيها اليه اي دار السموات والكواكب بالسوق الى حصل فيها الى سببه
الذي هو ذلك العنصر او الاثر بناء على انها من الدخان والاشتغال الى حصله
منه واما على احتمال الاول فقوله بالسوق الى حاصل فيها متعلق بدوران المسبب على
سببه وضمير فيها راجع الى المسبب والتانيث باعتبار انه قصد الجمع اي بالسوق
الى حصل في المسببات الى السبب وهذا وان كان خلاف الظاهر من جهة تانيث
الضمير باعتبار الجهة كما ذكرنا مع ان الظاهر المذكر باعتبار الافراد من الافراد لكن
جهة انه على تقدير اعتبار الجمعية يكون ظاهر الجمعية انها في ضمير السبب فيعال السما
مكان اليه لكن يؤيده المعنى الذي يستفاد من قوله دوران اذ فانه يدل على حركات
الافلاك والكواكب شبيهة بدوران المسبب على سببه لا انها منه   ثم ان الله حركة
فيكون منه هذا العالم اي حصل هذا الاجتماع والنظام المشاهد والافلاك تكون
تامة حقيقة بعد الحركة وهو ظاهر   متحركة له وانها تحتاج الى ذواتها بعضي حركاتها ح م
بناء على تساوي اجزاء الجرم وتساويها اتصافا فلا يكون شي من اجزاء الجرم اولى
لشي منها فيتحرك دائما ما لم يعقه عائق بان يقع تقادم بعض على آخر كما ذكر

في وجه حصول هذا النظام   واثبت القدماء الخمسة اما قدم الباري تعالى
فلوجوبه واما قدم النفس فلتجردها والحادث لا يكون الا مادة واما الهيولى
فلانها لو كانت حادثة لزم ان يكون لها هيولى اخرى ويتسلسل واما الدهر
اي الزمان فلان عدمه يوجب وجوده لانه لو سبق عليه عدمه يكون قبليته لا يجامع
القبل فيها البعد وهي زمانية فيلزم ان يكون للزمان واما الخلاء فلانه خارج العالم
واستعادة غير معقول وان ذكريا الطبيب مال الى ذلك وقد صنف فيه كتابا
باء موسوما بالقدماء الخمسة ذكر الشهرستاني ان المنقول من اغاثاذيمون الذي يقال انه
هيث قال المبادي الاول هذه الخمسة وبعدها وجود المركبات كذا قيل
لما كان في هيولى المبادي في الصحاح الهيولى الطبيعة يقال النفاذ من هيولة
اي طبيعة فلان هيولى صدق او هيولى صدق او اصل   كانت حركة لان
هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة فيه نظر ظاهر وهو انه انما يلزم التركيب
اذا كان كل منهما داخلا اما اذا كان الداخل هو معروض الوحدة وحده فلا
وهي لا بد ان يكون مستقلة بانفسها اي ليست قائمة بغيرها ولا مفتقرة
الى الظل الذي معلوم فيكون ذلك الغير اقدم منها والكلام في المبادي المطلقة
وفيه ايضا نظر اذ الكلام في المبادي المطلقة بمعنى المادة التي يحصل منها الشيء
لا اعم بحيث يتناول غيره من الفاعل وغيره ولا شك انه لا يلزم من عدم استقلالها
من جهة افتقارها الى ما يتقوم به ان لا يكون من المبادي المطلقة وانما يلزم
ذلك لما كان ذلك المحل مبدأ لها بهذا المعنى فح لا يكون من المبادي المطلقة
بناء على ان ذلك المحل آخر ما تحل اليه المركب واول ما يحصل منه ذلك المركب
يمكن ان يجاب عنه بانها اذا كانت قائمة بمحل لا يجوز ان يكون ذلك المحل جزءا
من ذلك المركب لانه لو كان خارجا يلزم ان يكون الجسم مركبا من امور قائمة

بحال هي خارجة عن الجسم وبطلانه لا يخفى على المتأمل الصادق التأمل
فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة لما قدر ان
الوحدة امر اعتباري وان النقطة والخط والسطح ان كانت من الموجودات
فهي من الاعراض ولا يصح جعل الجسم مركبا منها وان حمل على الجوهر كما يقول
بها المتكلمون كما كان ان عرض الوضع للوحدة مشكلا لو كان باقيا على ما هو
اذ يلزم ان يكون الامر الاعتباري الذي عرض الوحدة له وضع فيصير جوهرا
فردا والا فلا بد من تصويره او لا يعلم صحته او فساده ثانيا وخفاء وجه
اكثر تلك المذاهب ذكر بعضهم ان الظاهر ان ما ذكروا رموز واشارات
لا يظهر مرادهم من ظواهر تلك المقالات كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد
وهو مذهب جالينوس في الكل اي كل جزء الافعال المنقولة وقد حكي عنه
انه قال في مرض موته لبعض تلامذته السعي الى ما عرفت ان العالم له محدث
وان النفس مزاج او شيء آخر كذا نقل فلا بد من بيان تماثل الاجسام عامة
المتكلمين حيث بنوا تماثل الجواهر الفردة التي تتألف منها الاجسام وانها
لا تتمايز الا بالاعراض ان كان سكونه لذاته فقد يقال السكون عبارة
عن عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيكون الحركة فيكفي له عدم علة الحركة وهو موجب
علة الحركة هو الفاعل المختار عند تعلق ارادته بها فحيث لم تتعلق ارادته بها
لم تتم علة الحركة فتتم علة السكون فاذا لم تتعلق ارادة المختار في الازل بحركة
الاجسام كانت ساكنة فيه وزوال هذا العدم هو وجود علة الحركة ولا يدفع
بهذا الايهام ان السكون ليس عبارة عن عدم الحركة كما ذهب الحكماء بل امر وجودي
هو الكون الثاني في المكان الاول ومجموع الكونين كما هو مذهب المتكلمين وهم يدعون
الضرورة في وجود الكون واقسامه التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

وفي شرح آخر لهذا الكتاب مثل قد تكلم هو هنا على اثبات ثبوت السكون وهو
غير ثابت قلت هذا الزام من الحكماء حيث ان السكون عندهم امر وجودي
بهذا الكلام وانما يحتج كيف ويسئل عنه مع انه من الاختلافات المشهورة و
كل منها في ذلك معلوم مشهور مصرح في المواقف وغيره كما ذكرنا ذكر في شرح
التجريد انه قد يسعى عند انحصار تغير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد
الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون لا الى
نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان
وجد له كون غير مسبوق بآخر لزم الاول وهو ظ والا لزم الثاني اذ لو وجد
كون لا كون قبله لزم خلو ذلك الجسم عن الكون واما بطلان القسم الاول
فيما بيناه من حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فلما تقدم من التطبيق واعتبار
تضايف السابق والمسبوق واعتبار العدمات في الاول وح يسقط بيان
حدوث كون السكون وجوديا وكذا بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون
بهذا الكلام لامتناع ايجاد الموجود يعني ان ما صدر عن المختار فانما يصدر
بالقصد والقصد يجب ان يتعلق به حال كونه غير موجود فيكون عدمه سابقا
على وجوده وانما قلنا انه يجب ان يتعلق به حال عدمه لانه لو تعلق به حال وجوده
كان ايجادا للموجود وانه محال لانه تحصيل للحاصل وقد مر الكلام عليه فيذكر
بل الممتنع انما هو الممتنع لامر غير ذاته مثل ادعى ان امتناع وجوده في الازل
لذاته ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود بها مطلقا كما في الحادث اليومي
فانه يمتنع له الوجود الازلي لذاته ويمكن له الوجود اليومي او الوجود مطلقا
واعترض بانه لا معنى لانقلاب الممتنع ممكنا الا ذلك بهذا الكلام وفيه بحث وهو
ان الامكان والامتناع من جهات العقل وقد يكون جهة العقل هو الامتناع

مذهب م

عند تعدد محولها بتعدد والامكان عند الاطلاق المحول كما في شان هذا فان
المحول الذي هو الموجود اذا قيد الوجود بالازلي يكون ممتنعا بالنسبة الى
الاجسام واذا لم يقيد به يكون ممكنا بالنسبة اليها فان قيل لا نم ان الجسم
لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا فظاهر عبارة الشرح على ان السؤال مناقضة
وليس كذلك لظهور ان جواب المنع بالمنع غير صحيح فلا بد ان يحمل على المعارضة كما
لسؤال الاول بان يقال فوران الجسم لو لم يتحرك في الازل لكان ساكنا هو
مدعى الخصم وما كان المعارضة دليل قائم على نقيض مدعى الخصم فهو لا يتم مدعاه
فلذا قال لا نم ان الجسم لو لم يكن متحركا لكان ساكنا فان عندنا ما يدل على جواز
خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو ان المحدد لا مكان له واذا لم يكن مكان فلا يكون
متحركا ولا ساكنا كما بينه وهذا مبني على حمل مدعى الخصم على امتناع خلو الجسم عن
الحركة الاينية والسكون فالجواب منع وجود المحدد بعد التنزل عنه ومنع عدم
المكان له ثم منع الحركة عن الاينية بان كلها متناوله للوضعية ايضا فلا يثبت
جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون لورود هذه المنوع عليه وعلى ما ذكرنا من
توجيه كلامه لا يرد ما قيل لا يخفى ان حمل المنع بما سبق على ما سبق الذي هو
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او الذي هو الكون الاول في المكان
الثاني اي بعد الكون في مكان آخر وعلى التقديرين نظيرها ماهيتها المسبوقة
بالغير ولا يرد عليه ما اورده الشارح على ما سبق به كلامه لكن يرد عليه ايضا
ما ذكر في شرح المواقف ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف
بحركة جزئية ازلية قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا اول لها وكل فرد منها
يوجد في جزء من الازل وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد
منها [illegible] حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا بداية لاعدادها

لا يستلزم

لا يستلزم حدوثه ولا كون الحوادث قدما فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع
تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث
متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث
او خلوه عن تلك الحوادث فبين امتناعه ببرهان التطبيق او غيره
فيتوقف حدوثه الحادث على عدم السكون فيه نظر فان وجود المنافي بين الامرين
لا يستلزم توقف كل منهما على نقيض المنافي الآخر فان وجود العلة منافي لعدم
المعلول ولا يتوقف على وجود المعلول بل الامر بالعكس فيسقط ايضا ما قيل
في دفع هذا الجواب انه دور معية لا دور تقدم وانما قلنا ذلك لانه انما يكون
دور معية لو لم يكن شيء من الطرفين متوقفا وتحقق التوقف في احدهما معروض
فتيل لا نم ان الازلي لا يعدم انما هذا نقض اجمالي وان كان ظاهر العبارة
توهم المناقضة فان عبارة المتن وكذا عبارة الشرح في النسخة صريح في النقض
وتعلق القدرة ليس الا وجودها اي ليس موجودا في الازل بمعنى انه
ليس ازليا بل هو حادث والقديم هو القدرة نفسها فان قلت كون الواجب
بحيث يمكن ان يتعلق قدرته بايجاد زيد ازلي ولا شك هذه الحيثية بعد ان يوجد
فزال الامكان هو وجودي ازلي فانتقض الدليل به قلت الازلي هو امكان
تعلق قدرته بايجاده بشرط ان لا يكون موجودا واما تعلقها به حين الوجود
فلم يكن في الازل ايضا فان قلت الاعدام قد تكون ازلية ومع ذلك
يجوز زوالها قلنا منع زوال العدمي فقط المنع زوال الوجودي الازلي
اما زوال الاعدام الازلية فيجوز بناء على جواز ترتب عدمات غير متناهية
معا دون ترتب الموجودات الغير المتناهية كذلك والعدم مستند الى عدم علة
الوجود وهو الى عدم آخر لا الى نهاية ودون ذلك بل جميع العدمات

متعلقة بوجوداتها المتعلقة   واما من الجواهر الفردة على تقدير ان يكون
الجسم مركبا من الهيولى والصورة فيكون مركبا حقيقيا وماهية حقيقية الوحدة
ويكون مثل تلك الماهية ممكنة ضرورة احتياجها في وجودها الى اجزائها مع
ارتباط تلك الاجزاء بعضها ببعض ولا يكفي في وجود تلك الماهية مجرد وجود
تلك الماهية الاجزاء والا لم يكن ماهية حقيقية الوحدة ولا يكون بين تلك
الماهية وجميع الاجزاء فرق بل لا بد من الارتباط ليتم وجود تلك الماهية
ويكون بين تلك الماهية وجميع الاجزاء فرق معقول بمعنى ذلك الارتباط
اما ان يكون جميع الاجزاء او كل منها فيلزم على الثاني توارد العلل على معلول
واحد وعلى الاول استناد امر واحد الى متكثر لا يعرضه اتحاد بوجه لانه يستند
الى الجميع من حيث هو واحد عدم لان الوحدة انما يعرض لها بذلك الارتباط   الدور
فاذا توقف الارتباط على الوحدة يلزم الدور وهو ظ فتعين ان يكون بعض
الاجزاء متعلق دون اخر خارج وعلى التقدير من يكون ممكنة ضرورة احتياجها
في وجودها الى وجودات الاجزاء من غير احتياج الى ارتباط بعض الاجزاء ببعض
بناء على انه ماهية اعتبارية ليس لها وحدة حقيقية ولا يكون بين تلك الماهية
وبين جميع الاجزاء فرق بحسب نفس الامر الفرق انما هو بحسب الاعتبار فقط
بان يعتبر تلك الاجزاء وحدة اعتبارية يعبر بها ماهية واحدة اي بحسب الاعتبار
وان كانت في نفسها امورا متكثرة فهل يلزم ان يكون ممكنة بمجرد كونه مركبا
والمركب يحتاج الى الاجزاء التي هي غيره والمحتاج الى الغير في وجوده ممكن فيه
تامل وليس للمجموع وجود وراء وجودات الاجزاء فلو فرض ان تلك الوجودات
واجبة وليس للماهية وجود وراءها لا يكون ممكنة انما يلزم ذلك لو كانت مركبة
حقيقية والجسم لو كان مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ان كان بهذا القبيل

وماهيتها

وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم آخر من يوجدا فان قلت
ما الحاجة الى بيان تعدد الاجسام فانه ظاهر مستغن عن البيان قلت مطلق التعدد
لا يكفي فيما هو بصدده وهو بيان الامكان بل لا بد من التعدد على الوجه الذي
ذكره ليستلزم الامكان لا يقال كل عدد مفتقر الى آحاد فيكون ممكنا لانا نقول
ليس الغرض اثبات امكان العدد امكان المعدود ولا يلزم من تكثر المعدود افتقاره
الى آحاده مطلقا بل اذا كان على وجه يحصل منها ماهية حقيقية الوجود بان يكون
بينها ارتباط كما ذكرنا وايضا المقصود امكان كل منها لا امكان المجموع من حيث هو
ولا شك ان ذلك لا يلزم من مجرد التكثر فان الواجب والجوهر والعرض
متكثرة اي بهذا مع ان الواحد من آحاده واجب فلا بد من البيان الذي ذكره فان
بعض الاجسام متحدة بالنوع وبعضها متحدة بالجنس وكثرة افراد النوع لا يجوز
ان يكون لذاته وكذا كثرة انواع الجنس لا يمكن ان يكون لذاته لان مقتضى طبيعة
واحدة جنسية كانت او نوعية لا يختلف ولا يتخلف بل لا بد ان يكون التكثر فيها
لغيرها فيفتقر كل منها الى الغير فيكون ممكنا ولقائل ان يقول لا نم كون الاجسام
متحدة نوعا وجنسا لم لا يجوز ان لا يكون مشتركة الا في العوارض فكل منها نوع
منحصر في فرد لا بد لنفي ذلك من دليل   وان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام
وهو المط فان قيل المط من بيان الاجسام لا يجوز ان يكون موجبا لاستلزام دوام
جميع ما يصدر عنه وعلى هذا التقدير لا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بل يلزم
حدوث الاجسام وهو وان كان مطلوبا لكنه الآن بصدد بيان الملازمة المذكورة
ليست ذلك المط فكيف ذاك قلت هذا الاستلزام المذكور بتقدير عدم المط فقوله
وهو المط يعني والمقدر خلافه   واما ثانيا فلان كثيرا من الموجودات حادث
غير دائم فان قلت هذا لا يدل الا على الوقوع اما على الاستحالة فلا قلت وجوبا دوام

غير الدوام محال وكل ما له سبب فما زال فهو محدث لما عرف فيما اسلفنا ما عرف
فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معده لما مر سؤال من المسؤول يحتاج الى تحصيل من بعده
وبقاء الاستعداد فقد يكون بقاء المعد بالنوع كما في بعض الوجوه من الاوضاع
والعوارض من غير احتياج الى بقائه بالشخص اثبات الحوادث اي دعوى ثبوت
بعض الامور للاجسام ودعوى امتناع خلوها عن واحد من افرادها لا الى اول ودعوى
حدوث جميع افرادها ودعوى حدوث ما لا يخلو عنها وصغرى القياس
مشتملة على دعوتين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثالثة وكبراه مشتملة على
الاخريين اقول بل الصغرى مشتملة على الثلث الاول والكبرى على الاخيرة ويلزم
الاجسام لو كانت ازلية اي لو كان جميع افرادها اي لو كان الجميع قديما يلزم ما ذكر
والا فلا نزاع في حدوث البعض المعلوم بالمشاهدة ويرد على الدليل المذكور انه
وان تم لا يدل الا على حدوث الجميع اي الايجاب الكلي وهذا لا يكفي الا للالزام رفع
لمن يدعي حدوث الجميع اما الاثبات الذي هو قدم الفلكيات وقدم هيولى العناصر
بالشخص وقدم الصورة الجسمية بالنوع وصورة النوعية بالجنس فلا لان انتفاء بعض
الحوادث السوابق فانه جار فيه مع تخلف المدلول عنه ويمكن الجواب عن البعض بانه على
تقدير قدم الافلاك وعدم الهيولى العنصر ووجود الاستعدادات عليها بحسب
الاوضاع والاتصالات والحركات جاز ان يتوقف حدوث بعض الاجسام بحسب
المبدأ القديم على استعدادات لها حاصلة بحسب تلك الاوضاع والاتصالات بخلاف
ما لو كان الجميع حادثا وانه لا يتاتى ذلك فلا يكون الدليل المذكور جاريا فيه ورد
ذلك بانه لم لا يجوز ان يوجد المبدأ الاول جوهرا مجردا امكن له حصول التصورات
على سبيل التعاقب بحيث يكون كل منها معدا لما يليه لا الى نهاية واختصاص توارد
الاستعدادات ويكون وجود الاجسام من المبدأ القديم مشروطا ببعض تلك التصورات

وهذا الرد الزامي اذ ليس ذلك مذهب الخصم والامكان يستدعي محلا اما ان اريد
بالامكان هو الامكان الاستعدادي وهو امر موجود من الكيفيات لا بد له من
محل يتقوم به كما مر تفصيله فان الجسم قديم يعني على تقدير ان يكون حادثا يلزم
عدمه قبل حدوثه فقط بان يتعلق ارادة الله به ما يحادثه في ذلك الوقت واجب
فيستغنى عن المرجح في شرح المواقف هنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت
مقارنة للارادة الاخرى وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين
امتنع ان يتعلق اذا لزم احدى ارادتين وان المريد لم يكن له الارادة المتعلقة
بالجانب الاخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك و
اذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مقارنة لها بل تعلق ارادة
واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا تعلقت باحدهما لذاتها لم يتصور تعلق
بالاخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المرتب على الاختيار لا ينافيه
انما يصح في البداهة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل هذا كلامه يعني فان ذلك
انما يصح في القدرة بمذهب الحكماء واما في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك كما هو
مذهب المتكلمين فلا وقد يقال هذا منقوض بجانبنا من القدرة والارادة فان لنا
ترجيح احد المتساويين بالنسبة الينا بلا داع مرجح كترجيح العطشان
قدحي ماء عنا ومن عنده ولا يقال ليس لنا قدرة مؤثرة كما هو المذهب فلا بعض
بهما لانا نقول لما وجده الله به مقارنا لقدرتنا واختيارنا لم يوجده بطريق
العادة حتى تعلق به ارادتنا وقدرتنا فتعلق قدرتنا وارادتنا به بلا داع
مرجح وعدم تاثير قدرتنا في ذلك لان قدرة الله سبقت قدرتنا فمنع عن تاثير
قدرتنا اذ لولا ذلك لوجد بقدرتنا وارادتنا فلنا تاثير لهذا العرض فان قيل مبعث
من انفسنا سوق الى احدهما دون الاخر فتعلق بوجوده ارادتنا وقدرتنا فلا نكون

بلا مرجح وذا لا يجوز في القدم قلت لا نم ذلك في المرجح والحاصل ان شان الارادة
ان يتعلق بمقدور في وقت دون وقت فان قلت يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة لان الارادة في ذلك التعلق قلت يلزم جواز التخلف عن العلة التامة لاسيما
في المعلول الذي يكون امرا اعتباريا كالتعلق كذا في شرح المقاصد فان قيل
تخصيص الاحداث بالوقت المعين ان اعني ان احتاج في الجواب من شق الترديد ان
ما لا بد منه في المؤثرية حاصل في الازل وان الارادة مع كونها ازلية مرجحة احد المقدورين
بلا داع فتخصص الحوادث بوقت دون آخر من غير مرجح فرد عليه ان وجود الزمان
لا بد منه في التاثير على الوجه المذكور لصدور اثر الارادة الازلية بمجرد تعلق
تخصيص الحادث بوقت دون آخر بلا داع ووجود الزمان بدون الجسم محال لانه
مقدار الحركة القائمة بالمتحرك الذي هو الجسم فيلزم قدم الجسم فاجاب عنه بان الاوقات
التي يطلب فيها المرجح معدومة ولا تمايز بينها الا في التوهم وقوله ان وجود الزمان
لا بد منه في التاثير ممنوع بل انه يحصل مع اول وجود العالم لا انه مما يعتبر في علة
وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود اصلا
اشارة الى جواب سؤال مقدر هو انه لما لم يتوقف وجود ابتداء الاجسام على
وجود الزمان فيجوز ان يوجد الاجسام ولا زمان اصلا وهو غير معقول
فاجاب بانه وان لم يتوقف على وجود الزمان لكن لا شك عند افول وان سلم
فلا نم انه لا يعقل وجود الاجسام ولا زمان موجود بل يكفي الزمان الموهوم
الا ترى ان الواجب موجود عند المتكلمين ولا زمان موجود وان كان هناك زمان
موهوم بل الزمان موهوم مطلق لا يمكن ان يوجد اصلا كما قدمناه
فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل معدم اه فان قلت لم يتعرض
المصنف ولا الشارح ههنا لكون وجودها لا لنفسها مع انه احد المحتملات العقلية المذكورة

فيما سبق وهم يتعرضون له اصلا في دليلهم قلت لعل ذلك لادعاء ظهور بطلانه
فانا لو كان عدمها لذاتها لكانت ممتنعة وليس كذلك اذ لو كانت ممتنعة لما وجد
اصلا وما ذكر عليه سابقا من انه لم لا يجوز ان يقتضي ذاته العدم بشرط يوجد
وقتا زمانا او لم يتحقق يرد عليه انه لو كان كذلك لم يمكن ان يوجد بعده اصلا
لانه ممتنع لذاته مع لتمام علة عدمه الذي هو الذات والشرط المذكور المستمر
ح وهو باطل عندهم اما في الاعراض فلانها تجدد الامثال عندهم واما بجدده
في الجواهر فلانه سيأتي في الحشر فان قيل الكلام ليس في الحوادث التي نشاهد وجودها
وكذا عدمها بعده بل في الافلاك والعناصر الكلية قلت ما سبق المذكور ههنا
او البطلان عند التعمل المراد بالضد ههنا ما هو المصطلح لانه لا يبقى المصطلح
من اعتبار بمحل واحد ممتنع اجتماع الضدين فيه ولا يلزم ذلك في الجواهر وان
لم يمتنع الحلول للجواهر في المحل كالصورة الحالة في الهيولى بل المراد بالضد هو الكائن في
بحيث يمتنع اجتماعهما في الوجود لان الاعدام ان كان امرا وجوديا جعل
مصدرا كما هو الظاهر كان في العبارة مسامحة لان المراد به ما حصل بالاعدام
الذي هو العدم وان جعل جعلا للعدم كان قوله امرا وجوديا دون امور وجودية
نظرا الى كل منها لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر وكل منهما
حال كونه موجودة ويمتنع تقدم تاثير احدهما على الآخر على هذا التقدير لانه
لو تقدم لزم انتفاء الآخر فلا يبقى الآخر مؤثرا في انتفاء الاول وهو ظ
فلكن الامر فيما نحن فيه كذلك اولا اغني واحد منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين
الاولين ان معا وهو خلاف المفروض وهو المطلوب والمعروض ان لا انتفاء ببطلان
الضد واما قلنا انه اولى ولم يقل الصواب لان المقصود يحصل بما ذكره ايضا لانه
اذا كان الاعدام ببطلان الضد يستلزم المحال على اي وجه يمكن كان الانتفاء به محالا

تجدده

لكن ما ذكرناه اظهر فتدبر اولى لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قد مر ان علة
العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود انما هي تعلق ارادة المختار فاذا لم يبق
تعلق القدرة به انتفى الوجود لانتفاء علته ولا معنى للعدم الا كون الوجود مرفوعا
فيكون عدم المعلول مستندا الى عدم العلة ولا شك ان قولنا عدم العلة فعدم المعلول
حكم بسلب العقل كما ان قولنا وجد العلة فوجد المعلول كذلك وقد سلف تفصيل
ذلك فليتذكر قلت هذا يستلزم ان لا يعدم الشيء اصلا بل هو نقض اجمالي والمناقضة
هي ما ذكره الشارح بعد من قوله لانا نمنع عدم الفرق بين ان يقال لم يتجدد وبين
ان يقال يتجدد العدم ان اراد بقوله يتجدد والثاني انه يتجدد الوجود فعدم الفرق
مسلم ولا يجديه نفعا لما ان ذلك ان لو لم يتجدد شيء اصلا لا الوجود ولا العدم
ولا يلزم ذلك يتجدد العدم وان اراد انه لم يتجدد شيء اصلا فهو ممنوع لما ذكر
لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الآخر
يعني انا نختار ان زوال ام مستلزم زواله لان يقول ان زواله زوال شرط يستلزم
الدور فيما نحن فيه والى حاصل ان هناك قسم آخر نختار في الجواب على تقدير ان يحمل
الشرط على معناه الظاهر وان حمل على اعم من ذلك بحيث يتناول ما ذكرنا نختار ذلك
ونمنع لزوم الدور بناء على جواز التلازم بين امرين من غير احتياج احدهما الى
الآخر مع زوال كل يستلزم الآخر فليكن الامر فيما نحن فيه كذلك او باحتياج
احدهما دون الآخر فان قيل معنى تمايز العدمين ان يكون كل منهما منفكا عن الآخر
فاذا احتاج احدهما الى وجود دون الآخر لا يكون كذلك لا الآخر غير اصلا فلا يكونان
متمايزين فيه حالا وان لا اقتصار على ما ذكرنا ولا قلت يكفي لنا غير ما جعلناه ابرا
على الجواب ما بيناه اي بمحض الحصل فان ذلك صاحبه لا كلام الشارح فانه لم يسس
ذلك في هذا الشرح لترجح الموجد على المنفي عند بقاء لابد لرجحان الموجد على المنفي

من وقيل فان حقه في الملخص فتم والا فلا كون العرض شرطا في الاعدام
الظاهر ان النسخة هي الاجسام لا الاعدام فان كان كما هو الظاهر فظ وان كان
كما هو اثبتناه فمعنى شرطية العرض في الاعدام شرطيته من حيث الزوال ممانعة
مع سولاد الخصم اذ فيه بحث لان الجواب انما هو بالمنع ولا يلزم ان يكون السند
مما اعترف به الخصم على الوجه المشهور وهو ان لا يحتاج احدهما الى عين الآخر
دون احتياج كل منهما الى ذات الآخر او الى ما يتعلق به كما ذكر وهو اورده باعتبار
عدم الاحتياج وامتناع الانفكاك منهما ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار الآخر
فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور يعني يلزم الدور مع انه
ليس فيهما عدم الاحتياج فانه اذا انتفى عدم الاحتياج فلو كان من الجانبين
بان يحتاج كل الى عين الآخر لزم الدور والا فلا ولا يلزم ذلك فلا دور
فقوله من غير لزوم الدور متعلق بقوله فليس كما بينا فلا بد من نقطة يكون
اول نقطة المسامتة فان قيل المسامتة يحصل بالحركة والاجزاء المفروضة للحركة
وان كانت الحركة مسامتة غير مسامتة فيحصل لكل منها مسامتة فيكون هناك
مسامتات غير متناهية فلا يتعين نقطة هي اول نقطة المسامتة قلت لا يمكن حصول
المسامتة لكل من الاجزاء المفروضة للحركة بل لا بد للمسامتة الاولى من حد معين من
الحركة فلا يمكن ان يحصل ما قبل منها وعنده وجود ذلك الحد من الحركة لو لم يتعين
في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة يلزم وجود المسامتات غير متناهية
اذ من راس الخط المتناهي بحركة متناهية في زمان متناه بمقدار غير متناه هو الخط
المفروض وهو محال بديهة قيل عليه انه لا يلزم من تلك الحركة الا ان يرتسم راس ذلك
الخط قوسا يمكن ان يخرج منها مسامتات لذلك الخط الغير المتناهي فرضا بحيث منها
انفراجات ولا يلزم استحالة ذلك واجيب بانه يلزم ح انقسام القوس والزاوية الى

حصلت عند راس ذلك الخط الى غير النهاية بالفعل وهو محال وان لم يكن امتدادهما بالوهم
الى غير النهاية محالا ورد عليه منع المقدمة القائلة المسامتة مع الفوقانية مثل المسامتة
مع التحتانية انما ذلك في المسامتات الممكنة دون مطلق المسامتة الاعم من الممكن والمحال
واحتج المهندسا ومن يستهم على ما ذهبوا اليه انا فرضنا واقفا على طرف
العالم فان امكنه مد يده خارج العالم ففيه فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم
الصرف مقدارا وما يسع منه اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه ففيه جسم
مانع للمنوه عن المد على التقدير فيتم بعد مجرد او مادي واجيب باختيار الشق الثاني ومنع الجسم
المانع من المنوه لجواز ان يكون امتناع مد اليد لانتفاء شرطه وهو الفضاء
اي التي ليس بجسم ولا جسماني الاولى ترك التفسير هذا لانه على هذا لا يصح القول بانها
هي الملاء الاعلى المسمى كذا وكذا لانها اجسام لطيفة قابلة للتشكل باشكال مختلفة
كما سنذكره والحمل على ان ما سماه اهل الشرع بالملاء الاعلى وملكة كذا وكذا في الواقع
مجرد ليس بجسم ولا جسماني في قول المتكلم بانها جسم خطا منهم خطاء سواء قلت انه خطاء
زعم الحكماء او علمت انه خطاء في الواقع اما الثاني فظ واما الاول فلان اطلاق الكلام
على وجه لو تم تخطئة اهل الشرع وان احتمل [illegible] الملاء الاعلى
في عرف حملة الشرع ليس لمخالفته من الحكماء واهل الشرع في مجرد التسمية لان المسمى بالعقول
عند الحكماء هو الجواهر المجردة المؤثرة في الاجسام التي هي السموات اي الموجدة لها
بالايجاب ولا وجود للجوهر المجرد عند اكثر المتكلمين ولا مؤثر حقيقة الا الله فليس هناك
شيء واحد مسمى عند كل طائفة باسم والمسمى بالملاء الاعلى عند اهل الشرع هو الجواهر الغائبة
عن حواسنا التي هي اجسام لطيفة قابلة للتشكل باشكال مختلفة متعلقة بالسموات ما لكونها
فيها فالمسمى منهما هو المتعلق بالسموات وان كانت جهة التعلق مختلفة
المدبر للاجسام اي المتصرفة فيها والمتصفة لا وصافها ويعض عوارضها عند الحكماء

الصرف

وعند

وعند اهل الشرع هي الاسباب العادية لذلك فهذا الخلاف ايضا ليس في مجرد
التسمية وانواع الكائنات اي الصور والاعراض الكائنة على الهيولى المتغيرة
على الخلاف منهما في ذلك ايضا وتعاونها على افعال الشر علم من ذلك ان
المراد بالتدبير والتاثير ان يكون المدبر مستقلا فيهما وعلاوة على اختلاف
المراس في مجرد المعاونة لا يكون تدبيرا وتاثيرا فلا نافي المعاونة للقول بانها غير مؤثرة
ولا مدبرة ثم لا يجوز ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون اما يعني ان الترديد المذكور
غير حاصر اذ ليس بين المقابلين بان اللطافة لها معنيان رقة القوام وعدم
اللون والكثافة يطلق على مقابليهما والترديد المذكور انما هو بين اللطافة بمعنى
رقة القوام والكثافة المقابلة للمعنى الاخر وحاصل الجواب بما ذكر فان رؤية
الكثيف عند الحضور غير واجب على تقدير ان يراد به المقابل الرقيق القوام فظ
لجواز ان يكون غليظ القوام ولا يكون ملونا وعلى تقدير ان يراد به الملون فلان
الرؤية بخلق الله تعالى الرؤية عادة عند فتح الحدقة وجاز خرق العادة
ولا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما اخر لان الجسم الاخر ان احاط بها
وايضا الاجسام ممكنة لم تسبق فلا بد لكل منها من موجد والاجسام متساوية لا يسبق
ايضا فلو كان الموجد للافلاك جسما اخر ينقل الكلام اليه ويسول الامر الى ان يكون
الموجد القريب هو الله تعالى لانه مركب والله تعالى واحد حقيقي لا يصدر عنه المركب
ولا تسلسل فلا يجوز ان يكون المعلول الاول جسما ولا اجزائه ولا النفس لما ذكر
فيكون عقلا وهو المط وهذا اظهر مما ذكر من انه اما ان يكون الجسم الموجد محيطا او
محاطا متقاربان اي انهما معا لا تقدم لاحدهما على الاخر لا زمانا ولا ذاتا
فيه بحث لانا لا نسلم [illegible] بالمعية الذاتية التي ذكرها لوجوب الحاط ووجوب علم الخلاء
عنه وان اراد بها كونهما معا ذكر بحث يلزم من تاخر احدهما عن شيء تاخر

ان لا يكون شيء منهما علة للاخر فسلم
لكن لا يلزم من تاخر وجوب [illegible]
عن وجوب المحيط تاخر وجوب [illegible]

الآخر عنه فلا نم كونهما معا بهذا المعنى كيف ودعوى كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي
ذلك اذ وجوب المحاط بالغير يوجب تأخره عن وجوب علته والوجوب الذاتي لا يتأخر له
عن شيء اصلا   لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم قلنا
لا نم الا الصغير والعظيم بل لا نم ذلك ايضا فان المحيط الذي لا يكون مجاورا
لا يكون اعظم مقدارا من المحاط الخسيس هذا ولا نم امتناع تعليل العظيم بالصغير
لان الجسم لا يؤثر الا بمشاركة الوضع بالنسبة اليه بعلم ذلك بالتجربة فان الآثار
المعلومة من الاجسام ليست الا بمشاركة الوضع بالنسبة اليه ورد ذلك بان التجربة
الكاملة لا نم بل لا تمكن وان فقد لا تفيد   فكذلك ما يصدر عنها بعد فواتها
بواسطة تلك المادة اي كان الصورة انما تقوم بها وتتأكد كذلك ما يصدر عنها
بعد فواتها يكون بواسطة تلك المادة واذا كان للمادة مدخل في الصدور
يكون الصدور بمشاركة الوضع بناء على دعوى ان ما للمادة مدخل فيه يكون
لمشاركة الوضع لا محالة وفيه نظر اذ ليس ذلك بديهيا ولا تقوم عليه برهان
ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس قد يقال لا نم ان النفس متعلق بالجسم   بجسم
تعلق التدبير والتصرف لا يمكن ان يؤثر في جسم   اذ ليس للهيولى وضع قبل
الصورة وايضا لا وضع الا للموجود فلو فرض ان للهيولى وضع قبل الصورة
لا يعقل ان تؤثر فيما لا اختصاص لها وكذا الحال في الصور   بما ذكرنا اي لان
تأثير الجسم وهو ما يتوقف تأثيره على يكون بمشاركة من الوضع   والجسم لا يكون
علة لغيره من الاجسام لما سبق وايضا انه مركب والصادر اولا لا بد ان يكون
بسيطا وفيه ما مر   لكان احدهما علة للآخر او واسطة مطلقة للآخر بان يصدر
عنه احدهما ويصير علة للآخر فيصدر الآخر عنهما ويصير واسطة مطلقة فيصدر
الآخر عن المبدأ بتوسطه والمراد بالواسطة المطلقة ما يتوسط ما بين الفاعل

ومنفعلا

ومنفعلا القريب بانفراده والمتوسط بهذا الوجه يستلزم كون الواسطة بحسب
شخصها متوسطة بينهما بخلاف المتوسط من حيث الماهية او بعض الافراد
كما هو مذهبهم في كون الصورة شريكة للعلة على الهيولى وح يتجه ان يقال لم لا يجوز
ان يكون احدهما واسطة للآخر غير مطلقة فلا يلزم ان يصدر عن المبدأ
امران ابتداء كذا في حاشية شرح التجريد   ولان الهيولى قابلة للصورة
فلا يكون علة فاعلة لها قد يقال لم لا يجوز ان يكون علة لغير هيولاها الذي
هو الصورة وامتناع كون القابل فاعلا مطلقا مصادرة فان قيل المعلول
الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه فاذا لم يمكن ان يكون علة لمقبولها
لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول قلت جاز ان يكون علة لمقبولها بان
لا يكون جهة الفعل هي جهة القبول والمحال اجتماعهما من جهة واحدة فيجوز
ان يكون قابلة لها بذاتها وفاعلة لها بتوسط امر آخر على انه يجوز ان يكون
فاعل المقبول هو المبدأ الاول ويكون المادة شرطا لتأثيره فيه فلا يجتمع
النسبتان في المادة وح   ولان الهيولى قابلة للصورة الخ اي ان الهيولى
علة قابلة لتشخص الصورة والصورة فاعلة لتشخص الهيولى فلا تقدم لاحدهما
من حيث انها متشخصة على الاخرى   وفاعلة الصورة اي الصورة سواء
كانت جسمية او نوعية لا تتصور ان يكون مؤثرة الا اذا كانت متشخصة لانها
لا تؤثر ما لم توجد ولم توجد ما لم تتشخص وتشخصها موقوفة على الهيولى لما تقدم
آنفا من انها علة قابلة لتشخصها   لان فعل النفس موقوف الخ قد اشرنا
الى انه ممنوع   والجوهر اما جسم الخ فان قيل لا نم الانحصار فيه بل هو ممنوع
ضبط قلت المحتمل الخارج عن هذا الحصر ان يكون الجوهر مركبا لا يكون جزءه
بجزئي الجسم اي الهيولى والصورة فلا يتوجه ان يقال ح لم لا يجوز ان يكون الصادر

للاول احد جزئيه ولا نم امتناع تقدم احدهما على الآخر لان مثل هذا المركب لا يكون
متحيزا لان المتحيز بالذات انما هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة
الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما حل في محلها واذا لم يكن جزء ذلك المركب
كجزئي الجسم يكون مجردا لا في مكان ولا يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتأثير
والا لاستغنت النفس به عنها بل يكون عقلا وهو المط وكونه مركبا لا يقدح فيه
كذا في حاشية شرح التجريد   ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم
الخلاء واجبا لذاته انا فان قيل انه منع للسند الاخص ومنع السند لا يجدي
ابطال الاخص لا ينفع في دفع المنع قلت بل هو معارضة لدليل المقدمة التي هي
الخلاء ممتنع لذاته تقريرها ان الدليل المذكور سابقا الاول على امتناع الخلاء
عنده ما يدل على جوازه وهو ان الامتناع الذاتي ينافي الوجوب بالغير بما يكون وجوبه
مقارنا لوجوب عدم الخلاء فيكون الجواب المذكور منعا لمنع بعض مقدمات المعارضة
المذكورة وقد ذكرنا ان الاظهر في الجواب منع معية وجوب عدم الخلاء لوجوب
المحاط   واذا لم يكن امكان الخلاء لان لا لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه
بالذات منافيا لوجوبه بالغير فقد نقل على تقدير المعية كما هو المفروض يكون منافيا
كما ذكرنا فمع تسليم المعية منع المنافاة مدفوع فلا بد من منع المعية ايضا
بل معناه ان تصوره مقتضى امتناعه فان قلت فاذا لم يتصور يلزم ان لا يكون
ممتنعا لعدم مقتضى الامتناع ح قلت اراد انه اذا حصل في العقل ظهر عند العقل
مفهوم ممتنع ان يوجد في الخارج ومعنى اقتضائه الامتناع انه لا يقبل الوجود
الخارجي ويحكم العقل بامتناع الذاتي لبعض المفهومات التي تحصل فيه فانه يظهر
عليه انه غير قابل للوجود الخارجي لان الذات في الخارج شيئا تقتضي امتناع الوجود
الخارجي له او يعقل ذلك لانه لو لم يحصل في العقل لم يمتنع بل انه ممتنع حصل في

العقل

في العقل ام لا يحصل قط   فالحق انه يجوز انما الدليل المذكور مبني على اصول هي
ان الفاعل موجب وانه اذا كان واحدا حقيقيا لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد و
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وان القابل يمتنع ان يكون فاعلا وان
الصورة يحتاج في تشخصها الى الهيولى وان الهيولى في تشخصها ووجودها يحتاج
الى الصورة وان افعال النفس كلها موقوفة على الآلة الجسمانية وليس شيء من
هذه المقدمات مسلما عند المتكلم لان المبدأ عنده مختار يفعل بارادته ما يشاء و
يجوز صدور الكثير من الواحد الحقيقي الذي لا تعدد ولا تركب في ذاته وصفاته
الحقيقية وان سلم ذلك في الواحد من كل الوجوه بمعنى عدم التعدد والتكثر
في ذاته وفي صفاته الحقيقية والاعتبارية والسلبية لكن وجود واحد كذلك
غير معقول فان الصفات السلبية ضرورية لكل موجود لا محالة وايضا الوجود
المطلق عارض لوجود الحق والسلوب والحيثيات وان كانت امورا متعددة
اعتبارية لا يمنعه يجوز ان يكون شروطا لتاثير فتعدد آثاره بحسبها كما جوزتم
تعدد آثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر وكذا ما في الاصول
غير مسلم عندنا على كون المبدأ عنده مختارا وان جميع الاشياء مستندة
الى ابتداء   المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تع يوم يقوم الروح
فان قيل من اين نعلم ان الروح هو العقل العاشر دون الاول قلت لانه
متعلق بعالم العناصر كان يفيض على هيولاها الصور والاعراض والروح
قيل هو جبرئيل كان يأتي بالوحي الى الانبياء وذلك سببا لنظام امر الناس و
هو المقصود الاعظم من خلق العناصر فيكون كان في التعلق بعالم العناصر
احاط به اكثر الهيا فان قيل كيف يكون المراد بالعقل الفعال هو جبرئيل وهو
جوهر مجرد وجبرئيل جسم لطيف قابل للتشكل باشكال مختلفة وايضا التعلق

بالعناصر مختلف فى الرأس قلت هذا نزاع آخر اذ هما صادقان وجود جوهر غايب
عن حواسنا متعلق بالعناصر منفعل للحركة منفعل منهما واختلف فى انه مجرد او
جسم مع ان بعض المحققين من المتكلمين ذهبوا الى وجود المجردات وانكره الجمهور
وكذا اختلاف متعلقة بالعناصر بحسب الرأس اختلاف آخر منها ومنشاؤه
ان يكون العرض او متصلا به كاهو سطح المحدب او المقعر والمحدب اولى فيكون متصلا
الجميع بحثه يكون ترك التوجه اليه قبل على الوضع الذى ترك التوجه اليه بحركة
لعين الوضع الذى يتوجه اليه عنه لا نعدامه بالحركة فانه اذ سلبه ولا لزم استحالة
ذلك ولا يلزم ان يكون بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع وقيل فالاولى
ان يوجه بان المتحرك بحركة المستديرة يطلب وضعا ثم تركه وهذا لا يتصور من
فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الدواعى
الموقوف على الشعور والارادة هذا كلامه ويرد عليه ان كل وضع حصل للجسم
المتحرك بالحركة الطبيعية فى اثناء المسافة مما يطلبه ثم يتركه مع انتفاء الارادة و
الشعور فان قلت هذا بحركتين لا بحركة واحدة لان ما يحصل به ذلك الوضع غير
ما يحصل به الترك قلت كذلك ما ذكرنا فى الطبيعة وفايدة قوله بحركة واحدة
هو الاحتراز عن الحركة الغير الطبيعية فان كل جزء من اجزاء المسافة يطلب ذلك
المتحرك بالطبع ثم يهرب عنه الى ان يصل الى حيزه الطبيعى لكن بحركتين لا بحركة واحدة
فان الحركة التى تحصل بها وقوعه فى جزء من اجزاء المسافة غير الحركة التى بها مفارقة
بخلاف الحركة المستديرة فان الحركة التى بها يفارق المتحرك عن وضعه وتركه هى
بعينها ما يطلب بها ذلك ويكون طالبا بحركة واحدة اياه فان قيل انه تكرار
لقوله يلزم ان يكون بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع فايدته قلت
ليس هو تكرارا له بل لفظ ما فى قوله ما يهرب عنه عبارة عن موضع يطلب بالحركة

متصلا

الحصول

الحصول فيه وهو غير الوضع الذى حصل بسبب الحصول فيه وهو المراد ههنا
الحركة ليست من الكمالات الذاتية اى من لوازم الذات بحيث تقتضيها الذات
من غير واسطة شئ وهو ظلمة بل تقتضيه اقتضاء تاما او يقال انها ليست كمالا للشئ
لذاتها انها واسطة فى حصول ما هو كمال الشئ فى ذاته ومقصود بل ابدا
تطلب لغيرها وتناسب السؤال المذكور وقوله لا تقتضى لذاته ما لا قراره الا
تناسب التوجه الاول وكذا قوله لان مقتضى الشئ لذاته يدوم ابدا بل لا توجه
على التوجه الثانى وقوله فالحركة انما تقتضى الحركة لا لذاتها الظاهر ان ضمير لذاتها
راجع الى الحركة ويكون تفريعه على ما تقدم بناء على التوجيه من الاول وان جعل
راجعا الى الحركة بتأويل الطبيعة يكون تفريعه على ما تقدم بناء على التوجيه لكنه
كلام فاسد لان حاصله ان الحركة وحده تقتضى ما يحصل بالحركة وهو الوضع
الذى سادى المتحرك بالحركة اليه وكلا منهما معا اى المتحرك مع ما يحصل بالحركة
مقتضى للحركة وهذا كما ترى ظاهر البطلان ويرد على التوجيه الثانى ما ذكرنا
من ان قوله لان مقتضى الشئ لذاته يدوم ابدا فانه دليل لما قررنا فى التوجيه
الاول على ما فى التوجه الثانى قطعا فالكلام لا يخلو عن اضطراب فان
الحركة لذاته تقتضى التأدى الى الغير فاذا كان معنى الحركة هو التأدى الى الغير
يكون المطلوب ذلك الغير وهذا القدر كاف فى اثبات هذا المطلوب فالاولى
الاكتفاء به وترك ما تقدم عليه لانه لا تتم ما ذكرنا وبطل الاول لان مخصص
الثالث قيل عليه لا نم ان حركاتها ليست طبيعية وما ذكر من الدليل يكلف عليه
وان سلم ان الحركات الواقعة فى الافلاك ليست طبيعية فلا نم انها ليست قسرية
قولهم انها على خلاف الطبع بحيث لا طبع هنا قسر قلنا لا نم ذلك وما ذكر من
الدليل عليه قد عرفت وان سلم ذلك قلنا لم لا يجوز ان يكون فى طبعها ميلا فى لفا

القادرة

ولا يدل م

لحركة المستديرة الواقعة فيها ولانم انحصار التاثير في الافلاك وكذا الكثر الآثار
المذكورة بعده في حيز المنع وهو ظاهر على من التفت اليه ادنى التفات فلا احتياج
الى التعرض لها على سبيل التفصيل فافهم فانه   لانه يلزم ان لا يكون
العلم بذلك المعلوم علما به فقد يقال لا يلزم من عدم استلزام ذلك المجموع
امرا زائدا ان لا يكون علما به لجواز ان يكون حكم المجموع مخالفا لحكم كل واحد منها
فان قيل المفروض ان مجموع الاجزاء لم يستلزم امرا زائدا فاذا كان حكم المجموع
مخالفا لحكم كل منها لكون المجموع مستلزما لامر زائد هو ذلك الحكم قلت فحينئذ
لا معنى للترديد الذي ذكره وهو ان كان منقسما عاد التقسيم فيه لان العلم هو
ذلك المجموع لا امرا زائدا عليه   والاول مسلم ولا استحالة فيه اذ قد يقال
في جزء واحد كما انه عين الاجزاء الاخر فكون الصور العقلية معروضة للزيادة
والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ورد ذلك بان الذي حققت
هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن
عوارضها والا لم يكن مشتركا بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا كذا في حاشية شرح التجريد   والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك
العالم لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فقد نوقش في ذلك بانا لا نم ان حلول
العلم في العالم من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى   وذلك لانه
لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل اذ قد يقال لا يلزم من كون العالم
جسما او جسمانيا الا انقسام العلم بالقوة لا انقسامه بالفعل فلا يفتقر الى اثبات
جزء غير منقسم بالفعل وان جاز ان ينقسم بالوهم والفرض ولا يلزم ان يكون
محل ذلك مجردا بل يجب ان يكون جسما او جسمانيا ان جاز انقسامه بالوهم والفرض
لان القسمة الوهمية ايضا لا يمكن في المجرد فالمخلص ان يقال العلم ثابت وسائر المجردات

لا يمكن

وسائر المجردات لا يمكن ان ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وان كانت القسمة فرضية
او وهمية فلو كان محله جسما او جسمانيا يلزم انقسامه الى الاجزاء متباينة الوضع
بالقسمة الفرضية او الوهمية لا اقل لان محله منقسم الى الاجزاء وكذلك انقسام المحل
يوجب انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا والحال فيما نحن كذلك لما ذكره
الشارح وان نوقش في ذلك كما مر انفا والجواب منع انقسام العلم بما ذكره   عدم
انما يلزم ذلك لو كان العلم بحصول نفس المعلول في العالم وهو ممنوع بل هو صفة
ذات تعلق او نفس تعلق بين العالم والمعلوم فعدم انقسام المعلوم لا ينافي
انقسام العلم على الوجه المذكور وقد مر الجواب عما ورد على الانقسام
لزم اجتماع السواد والبياض في النفس وهو محال لاستحالة اجتماع الضدين
مطلقا قلت استحالة اجتماعهما في الجسم ظاهر مسلم الخصم اما استحالة اجتماعهما في المجرد
فلا بد وانت خبير بان اجتماع عينيهما في المجرد ايضا ممتنع بل حصول احد عينيهما
فيه ايضا ممتنع واجتماع صورتيهما لا يمتنع لا في المجرد ولا في الجسم والجسماني
وقيل ايضا على تقدير ان يكون المدرك لهما الجسم او الجسماني يلزم اجتماعهما في
جسم واحد لا في محل واحد بان يكون احدهما في بعض جانب ذلك الجسم والاخر
في الجانب الاخر فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد ولانم لا يمكن في
العلم بهما قلت ذلك الجسم الذي انه المدرك او القوة الحالة فيه اذا كان جميع
الاجزاء المفروضة فيه دخل في الادراك لحصوله في بعض جوانب ذلك الجسم لا يكون
كافيا في الادراك لكونه عاما عن باقي الجوانب الذي له دخل في الادراك
في اللوازم ليس المراد به لوازم الماهية لانه على تقدير ان يكون العلم
بحصول نفس المعلوم في العالم حصولا ظليا يمتنع التخالف بين الصورة وماله
الصورة في لوازم الماهية نعم لو كان العلم عبارة عن حصول شبح المعلوم

ومثال في العالم جاز الى بعيه منها فيها فلابد من تخصيص اللوازم بما لا بعد الوجود من
مدخل فيها او جعل الصورة في عبارة على الشيخ والمثال كما هو مذهب المتكلمين
ونو نقض السوال معارضة او نقض اجمالي لا مناقضة وهو ظ والظاهر
في العبارة عود هذا ونقض او منقوض وان كانا منغمسين في الجسم او الجسماني
فان قيل لا يجوز ان معا في الجسم او الجسماني والا يلزم اجتماع الضدين قلت
قد مر الجواب عنه وهو ان التضاد انما هو بين العينين لا بين الصورتين واعلم
ان الجواب عن المعارضة او النقض المذكور بهذا لا ما ذكر من ان المدرك لما هو
النفس وان كانا منغمسين في الجسم والجسماني اذ لا يدفع الاشكال بذلك ولا دخل له فيه
والحاصل ان يكون بمعاونة صورة الاولى يحصل ويقول انما حضوره ذاته لحصول
صورة فيه لان العاقل الذي هو العضو او قوة حالة فيه ان يعقل ذاته من
غير احتياج الى ان يحصل صورة فيه فيكون تعقله بمجرد حضوره له لا بمقارنة صورة
له لان ذلك انما يكون على التقدير الثاني يدل على ذلك ذكر الصورة فان قيل لا معنى
لحضور الشي لنفسه قلت يكفي لذلك التغاير الاعتباري وذلك وان كان ايضا كافيا
في المقارنة لكن جعل المقارنة بحيث يتناول المقارنة الحقيقية كما دخل الصورة فيه
المقارنة الاعتبارية كما في الاول وذكر الصورة على ان يكون الاضافة بيانية
على تقديره والا يكون بيانه على تقدير اخر تكلف جدا فتدبر فلا يخلو اما ان يكون الصورة
الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله بهذه الصورة على تقدير ان يكون العاقل
جسمانيا هو القوة الحالة في ذلك العضو سواء كان ذلك هو الصورة النوعية لذلك
العضو او امرا اخر لاحقا عرضا اولا وعلى تقدير ان يكون جسما هو الصورة الجسمية
او النوعية لذلك العضو واسناد التعقل اليها بحيث لا دخل للمادة في ذلك ليس
كما دل عليه دليل بل الاولى ان يسند التعقل الى مجرد حصول العضو له كما ذكرنا

ان م

وان يحصل

وان يحصل ايضا كما ذكرنا لصورة ذلك العضو اي لذلك العضو على التقدير
الاول لصورة ذلك العضو بمعنى القوة الحالة فيه فان الصورة المعقولة
عرض لقيامه بالعاقل وصدق عليه معنى الجوهر لا لتقوم في وجوده الغني الى الموضوع و
العرض ما يحتاج فيه اليه والصادق على تلك الصورة هو تعريف الجوهر لا تعريف
العرض ولا تنافي في ذلك لقيامه بالموضوع في الوجود الذهني حالة في القوة العاقلة
الحالة في العضو هذا مختص بكون العاقل جسمانيا والصورة التي رحبة في
مادة العضو فان قيل على تقدير ان يكون العاقل هو العضو يكون المعقول في
هو ذلك ايضا فيلزم حلول احد المتماثلين في الاخر لا حلول متماثلين في مادة واحدة
وما الدليل على استحالة ذلك وان سلم استحالته قلت اذا ثبت استحالة حلول
المتماثلين في الاخر بالطريق الاول وفيه تامل ولا دليل على امتناع مثل
هذا الاجتماع حتى لو ثبت اجتماعهما في مادة واحدة امتنع ذلك ايضا لان
الصورة المعقولة اذا حلت في القوة العاقلة الحالة في مادة العضو يكون حالة
في تلك المادة ايضا ضرورة كون الحال في الحال في الشي حالا في ذلك الشي
والصورة المعقولة باعتبار انها صورة يعقل بها الشي لا يكون عرضا
يعني ان للمعقول من الشي اعتبارين الاول انه قائم بالنفس والثاني انه صورة
مطابقة له يعقل هو بها فهو بالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني ماهية
وباعتبار انه ماهية له لا يكون عرضا وانت خبير بما فيه لان كل عاقل
جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم لان وجود الفاعل يتوقف على
وجود الجسم فيتوقف عليه فعله ايضا او لان القوى الجسمانية يفعل بمشاركة
الوضع المتوقف على الجسم لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت في ذاتها
تفعل بمشاركة المحل وقد يقال القوة العاقلة قابلة للصورة المعقولة لا فاعلة لها

فلا شك لنا حصل للجزم بان يكون حالة في المادة لكون ذلك النقل مع مشاركة
المحل فالاولى ان يقال كما ذكرنا ان الحال في الحال في الشي حال في ذلك الشي
اذ جزء لا يتجزى في القلب مع بين عدم الانقسام ونفي المجردات وفي القلب لانه منشأ
العلم لا يحل ولا يفسد حتى اذا قطع عضو من البدن انفصل ما فيه من تلك
الاجزاء الى سائر الاجزاء كذا في شرح المواقف وقيل هي الحيوة وقيل هي الهيكل
المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين وقيل هي الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله
تقوى الحيوة وبالعكس وقيل هي السوداء اذ بانقطاعها طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن
منزلة الزق المنفوخ كذا في شرح المواقف وقال اعلم ان شيئا من ذلك لم يعلم
دليله وما ذكرته لم يصلح للتعويل ما هي عليه هذا الاخذ الاظهر لانه خبر
واحد ظني المتن وان كان قطعي الدلالة وما ذهب اخرون استدلالا بالاية الكريمة ظني
المذكورة ايضا غير بين لان الاية المذكورة ظنية الدلالة وان كانت قطعية
المتن فيتعارضان وانما قلنا انها ظنية الدلالة لاحتمال ان يكون المراد بان
خلق انشاء التعلق للنفس بالبدن فيكون الحادث على هذا هو التعلق لا النفس
لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم وايضا لو انقسمت لاتصف بالانقسام سيما
بالانقسامات الكثيرة التي بعدد افراد الانسان الناسية للحصر والمجردات
باسرها متشاركة في الجوهرية والجوهر جنس لها لما كان هذا في موضع السند لا يصح ان يمنع
ولا يقال لم لا يجوز ان يكون عرضا عاما كما ذهب صاحب التجريد نعم لو كان في معرض
الاستدلال لصح منه فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ ورد قولهم
ايضا اذا استكمل البدن فاض عليه من المبدأ نفس لعموم وجود الشرط رد عليهم لا يجوز
ان يتعلق به النفس المنتقلة حصل استكمالها اي حصل قرب استكمالها فيصيرها على الاستكمال
ومع امتناع ان يفيض عليه نفس اخرى من المبدأ الوجود المانع الذي هو تعلق النفس
النفس

المنتقلة لانها لو كانت متعددة بالنوع امتنع تعلقها بالابدان المختلفة اذ قد يقال
لانم ذلك لجواز اختلافها بالعوارض فلا يلزم الترجيح فان قلت ينقل الكلام الى
علة اختلاف تلك العوارض فانها متعددة بالنوع وليست مادة لكون اختلافها
مستندا الى استعدادات القوابل قلت لم لا يجوز ان يكون بحسب تركب في
القوابل من غير ان يكون للقابل مدخل وان سلم ذلك فلم لا يجوز تعاقب الصفات
الى غير النهاية عليها بحيث يكون كل منها معدة لما بعدها كما جوزتم تعاقب الاستعدادات
الى غير النهاية على المواد واختصاص ذلك بالمواد ممنوع وقد سبق ذلك في بحث
التعين والنفس اولا تتعلق بالروح انما يدل على ذلك ان سدة الاعصاب
يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع السدة ولا يبطل ما يلي جهة الدماغ عما وراء
موضع السدة والتجارب الطبية تشهد بذلك ايضا اذ يعلم بذلك ان استعداد
سائر القوى وضعفه باختلاف الاستعداد وضعفه وكذا صلاحها وفسادها تابعا
لصلاحه وفساده هذا ما قالوه وانت خبير بانه لا يفيد النقص بذلك الاحتمال ان يكون
ذلك شرطا لحصول سائر القوى من النفس فيترتب على وجوده وجودها وينتفي
بانتفائه ويقوى بقوته ويضعف بضعفه لا انه يتعلق اولا به فيفيض عليه
عنه قوة يسري سريانه في جميع الاعضاء ظاهره وباطنه من هذه القوة قوى
اخرى لكل عضو ما تتم به منفعته فاذن لا بد للنفس من قوة واحدة الى
قيل عليه انا لانم امتناع ارتسام ماله مقدار في النفس انما يكون ذلك اذا كان
حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع فهذا المانع
في الاعراض دون الصور وان سلمنا ان ادراك النفس للصور المحسوسة يكون
بانطباع تلك الصورة في القوى الجسمانية لكن لانم وجوب اجتماعها في قوة واحدة
لتمكنه الحكم بعضها على بعض بل يكفيه ارتسامها في الات متعددة للعقل

كالحواس الظاهرة لابد لنفي ذلك من دليل والا فيعدم صورة كل واحد من
الامرين عند ادراك الآخر والالتفات اليه فيه ايضا ما مر من انه يجوز ان يدرك
النفس كليهما معا لحصول صورة كل منهما في قوة غير ما حصل فيه الاخرى فان قيل كليهما
لولاها وحفظها للصور التي ادركت بالحس المشترك لامتنع ان نعرف في المرة
الثانية انه هو الذي ادرك اولا وليس كذلك فلابد من قوة اخرى حافظة
للصور التي ادركها المشترك قلت لم لا يجوز ان يكون الحافظ هو المشترك ايضا
قولكم القبول غير الحفظ وانهما يفترقان فلا يكونان بقوة واحدة قلنا هذا مبني
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحن لا نسلم ذلك وقد مر الكلام على
ما يبتنى عليه ذلك وجاز الافتراق بين اثري امر واحد بناء على ان يكون كل منهما
او احدهما مشروطا بشرط قد لا يوجد وايضا الحفظ مشروط بالقبول بديهة
فلابد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف يقال الحافظ غير القابل ان اسبابها
العقل يعني انها كما ليست مدركة بل هي معينة على الادراك كالتي دم لما هو مدركه
فان استخدمها النفس في ادراكاتها سميت مفكرة وان استعملها الوهم سميت
متخيلة تصورا مطابقا او غير مطابق يعلم من ذلك انه اراد بالتصور التصديق
كما ذكر فيما سبق يقينا او ظنا قد اشرنا فيما سبق الى ادخال من التصور
الذي يبعث عنه الشوق فارجع اليه ان اردت تفصيله ويدل على
مغايرة الارادة والكراهة للشوق قد ذكرنا فيما سبق ما يتعلق به من انا نفق
دعوى كون هذه الاربعة مبادي للافعال الاختيارية على الاطلاق فاطلب
تفصيله من هناك وهي الغاذية وان سميت قبل القاسم المنمية لكن قالوا
لما انه لا ازدواج مع الغاذية على تناسب طبيعي اي على وجه تقتضيه
طبيعة ذلك الشخص محفوظ في اجزاء المتغذي في الاقطار الثلاثة اي الازدياد

محفوظ

محفوظ في جميع اجزاء المتغذي ويكون ذلك الازدياد في الاقطار الثلاثة فان قيل
هذا القيد لم يذكر في المتن ولم يذكر غيره ايضا في كتبهم فان كان لابد منه يختل
تعريف المتن وكذا تعريفات الآخر والا يكون مستدركا قلت يعلم من لم يذكر
هذا مقصوده بقوله في اقطار البدن او نظرا الى ان التعريف لا يصدق على
غيره بدون هذا ايضا واما ما ذكره الشارح من اخراج الزيادات الصناعية
فيعتقد لا انها غير داخلة فيما قبله كما سنفصله والشارح نظر الى ان دلالة على
هذا غير ظاهر فذكره فان الصانع اذا زاد في الطول بعضا من العرض
والعمق وبالعكس كما في حال الخطي فان المعطي زاده في طوله ينقص من عرضه
وعمقه وبالعكس فيما اذا فعل ضد ذلك وان فرض انه ليس زيادة في الاقطار
الثلاثة معا بل الزيادة في كل من الحالين في بعض الاقطار والمتبادر من
العبارة ان يكون الزيادة في الاقطار في حالة واحدة وامكان الزيادة
بالصنعة خ في جميع الاقطار [illegible] في حالة واحدة ممنوع ويخرج السمن قيل ان السمن
لا يحصل به الزيادة في جميع الاقطار بل في الطول والعرض فقط دون
العمق وان سلم لا يحصل به الزيادة في جميع الاجزاء فان السمن لا يزيد في
العظم مثلا فيخرج بذلك ايضا فالاولى ان يقال هذا الاخراج للغاذية على
تقدير ان يكون مغايرة للنامية بالذات وعلى تقدير ان يكون متحدة معها
بالذات مغايرة لها بالاعتبار الاخير كما يدل عليه عبارة الشرح يكون احترازا
بل لسان عادته وان كانت زائدة فهي النمو هذا كما ذكرنا على تقدير الاتحاد
ومن قال بالمغايرة الذاتية قال يفعل النامية ادخال الغذاء بين الاجزاء فيعطيه الغاذية
فيزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية الى غاية النشو نعم لان البدن يحتاج
كالمال مثل بعدد الاعضاء فيعد العود فيها على وجه يحدد الاعضاء فرد

في الانقطار بخلاف ما قبل فان البدن لما كان متولدا من الدم والمني فهو في الاول
رطب في الغاية فنادى بعود الغذاء من اقرانه بيبوسة لم يكف يسيرا او
النفوذ فطلا فطلا الى الغاية المذكورة   بتسعة عشر مرادة معنى عرض مزاج
كل نوع من المولدات المتفاوتة بعضها فوق بعض فان المزاج كل نوع غاية في
الكمال بحيث لو فرض فوق ذلك لم يبق ذلك النوع من المزاج بل نوعا آخر وله ايضا
نهاية في النقصان بحيث لو نزل عنها ارتفع وما كان دونه فهو نوع آخر من المزاج
فالبعد المزاج عن الاعتدال يكون لو عرض مراده بتسعة مقدار البعد والقرب المزاج
من الاعتدال لو عرض مراده مقدار القرب فقيل عليه لا تم القول بها لا ول والتوالد
ما الثاني فلم لا يجوز ان يقع كل في كل   اقل من المقدار الواجب لتشخص كامل
وذلك لانها منقوصة من تشخص فلا يكون مقدار تشخص   العامة اي الواصلة
كما لها في افعالها وغيره بذلك لان معظم البدن لا يوجد في الابتداء بل بعدها
بكامل نوع بكامل ولا في قوا الى بحيث يتصور المادة كما يعرف في المولدة
لما اختص   بخلط خاص فقد يقال كما جاز ان يكون اختصاص
عضو بخلط خاص بسبب قوة قد يحدث ذلك الخلط له جاز ان يكون بسبب
مناسبة طبيعية لذلك الخلط لذلك العضو له بطبعه فالدليل على نقض الاول و
من الثاني   فوق ما يعطيه المطبوخة وكذا فوق ما يعطيه المدبوغة المخلوطة باللعاب
فعلم انما يصير بالمضغ منهضوما لا ان ذلك النضج منه بسبب اللعاب المخلوط بها
يصير الغذاء جوهرا شبيها بالكيلوس قبل هذه المرتبة من قبيل الاستحالة في
الكيفيات والمرتبة الثانية من قبيل الكون والفساد والثالثة كالاولى والرابعة
كالثانية   لكان كل باق ممكن الفساد باقيا وكلاهما باطل اما الاول
فلان الواجب تعالى باق وليس بممكن واما الثانية فلان الممكنات السيالة لا يمكن

بقاؤها

بقاؤها   فهو لا يكون بعينه موصوفا بالفساد وبناء على ان معنى الموصوف
بالفساد وبالفعل ان يبقى موصوفا بالفساد وكان معنى الموصوف بالبقاء بالفعل
ان يبقى اخره موصوفا بالبقاء كالجسم الموصوف بالسواد بالفعل فانه يبقى موصوفا به
وكذا اذا فسد السواد عنه بقي موصوفا بفساده عنه واعترض عليه بان ليس
معنى قبول الشيء للعدم والفناء ان ذلك الشيء يبقى محققا ويحل فيه الفساد
على قياس الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء معدوم في الخارج
بطريان العدم والفساد وهو اذا حصل في العقل وتصور العقل معه العدم   الخ
الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل على معنى انه متصف به في وجوده
في العقل بمقصود الخارج اذ ليس في الخارج شيء وعدم قائم به كذا في حاشية   لا في م
التجريد   فلا يستدعي محلا اي محلا موجودا وهو ظاهر   ومع هذا فالمطلوب
حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن يكون هو الذي اشار اليه
الانسان بقوله انا ولم يحصل ذلك في قوله واستحالة الجسم عن ان يكون آلة
لها وحفظا للعلاقة معها بالموت لا يصير جوهرها وبقاؤها يعني على تقدير
ان يكون حصول النفس لا يكون ذات وضع ولا يكون للبدن تاثير في
اقامتها كما يكون مستندا بالوجود من غير البدن كذلك يكون باقية بغير
البدن فلا يلزم من فساد البدن وخرابه بالموت فساد جوهرها وفناؤها
فان البدن وان استحال بالموت عن ان يكون آلة لها وحفظا للعلاقة
معها لكن في ذلك الا يحتاج لا يصير جوهرها ولا بقاؤها فثبت المطلوب على هذا التقدير
الفناء   تالمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها
عن حصولها فالمخلد فقد يقال ان النفس ان لم يدرك ان اعتقادها باطلة
باطلة وان هناك معارف حقيقية يحصل لها فلا الم لها من ذلك وان ادركها

مع زوال عنها ذلك الاعتقاد الباطل ضرورة ان من علم ان ما ادركه قبل جهل زال عنه
الاعتقاد الجهل وحصل لها تلك المعارف الحقيقة لان من علم ان هناك
ما هو من المعارف الحقيقة لا بد ان يحصل له ذلك فان قيل جاز ان يعرف
ان هناك معارف حقيقة ولم يعرف انه ما هو قلت انما بعد مفارقة البدن
ان لم يحصل لها شيء لم يحصل لها في الدنيا اصلا فهي لا تدرك جهلها ولا ان
هناك شيئا لم يحصل له ولم يتألم من ذلك وما ذكر لها من شيء لعدم الشعور
بشيء من ذلك وان امكن ان يحصل لها في الدنيا فلم قلت انه يمكن ان يحصل لها
تلك المعارف الحقيقة وزوال عنها تلك الجهالات فان قيل لتوقفها على
الالات وقد بطلت قلت الاحتياج الى الالات في غير الجسمانيات اي الجزئيات
ممنوع ولا كمال يعتد بها منها فلا الم يعتد بها في فقدانها واما الكمالات من
الجسمانيات وان جاز ان يحصل بمعونة الالات بان يدرك النفس فوائتها
بمعونة الالات فتتنبه لما فيها من المباينات والمشاركات فاذا خرب البدن
وبطل الالات لم يحصل تلك الكمالات ايضا لكن لا نسلم انها لا يمكن ان يحصل بغيره
وان سلم فلا نسلم انها بعد المفارقة تتألم بفقدانها فان التألم يتوقف على
الشعور بها وذلك علم فلا فقدان   تم كتابة الكتاب الكريم الوهاب